

كِتَاب

ارشاد الفحول

الى تحقيق الحق من علم الاصول

﴿ تأليف ﴾

الامام الحافظ المجتهد القاضي محمد بن علي بن محمد الشوكاني صاحب

كتاب نيل الاوطار المتوفى سنة ١٢٥٥ هجرية

﴿ الطبعة الأولى ﴾

سنة ١٣٢٧ هجرية

(على نفقة مصطفى الخدي المكاوي)

يباع في محل محمد أمين الخالجي الكتبي وشركاه بمصر والاسكندرية

(تنبيه) لا يجوز لاحد طبع كتاب ارشاد الفحول من هذه النسخة ومن طبعه
يكون مسؤولا عن التعويض قانونا أو يبرز نسخة خطية يثبت أنه طبع منها

منطقة التبريد كحاجاتكم

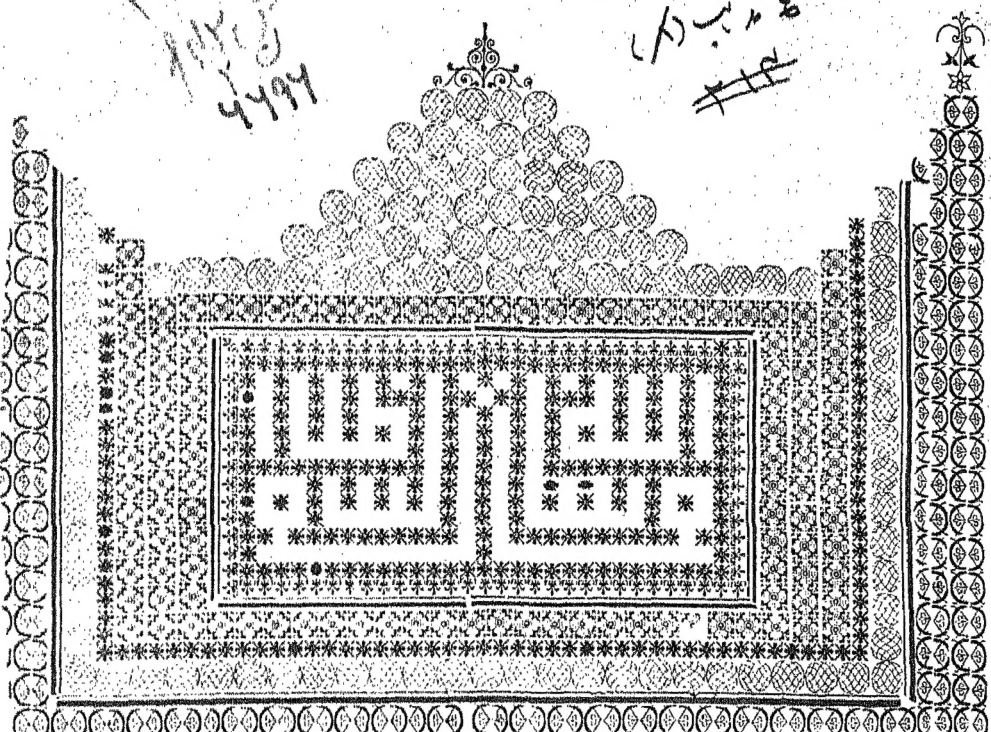
M.A. LIBRARY, A.M.U.



AR6696



ع ٢٩٤٥٣
١٩٢٢
٩٩٩٦



بسم الله الرحمن الرحيم

إياك نعبد وإياك نستعين يا من هو المعبود المشكور على الحقيقة اذ لا منعم سواه وكل نفع يجري على يده
فهو الذي أجراه وكل خير يصل إلى بعض مخلوقاته من بعض فهو الذي قدره وقضاه فأجدهم
واشكره شكرًا يقابل نعماءه وإن كانت غير محصاه امتثالاً لأمره لا قياماً بمحق شكره فإن لسانى
وأركانى لا تقوم بشكر أقل نعمة من نعمه العظيمة ولا يودى بسبحه بما يجب على من شكر أياها
الجسمية والصلاة والسلام على رسوله المصطفى محمد المبعوث إلى الأحرار من العباد والاسود صلاة وسلامهما
يتجددان بتجدد الاوقات ويتكرران بتكرار الآتات وعليه آله الأبرار وخلائقه الأخيار
(وبعد) فإن علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذى يأوى اليه الاعلام والملجأ الذى يلجأ اليه عند تقرير
المسائل وتقرير الدلائل فى غالب الاحكام وكانت مسائله المقررة وقواعده المحررة تؤخذ مساهمة عند كثير من
الناظرين كما تراه فى مباحث المباحثين وتصانيف المصنفين فإن أحدهم اذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل
الأصول أذعن له المنازعون وإن كانوا من الفحول لاعتقادهم ان مسائل هذا الفن قواعد مؤسسة على الحق
الحقيق بالقبول مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول تقصر عن القدر فى شئ منها أيدي الفحول وإن
تبالغت فى الطول وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقفا فى رأى رافعه أعظم رايه وهو يظن أنه لم يعمل
بغير علم الزاوية جلتى ذلك بعد سؤال جماعة من أهل العلم على هذا التصنيف فى هذا العلم الشريف قاصداً به
إيضاح رايه من مرقحه وبيان سقمه من صححه موضحاً لما يصلح منه للإرداء وما لا يصلح للتعويل عليه

الب الحق ان هذا كتاب تنشرح له صدور المصنفين ويعظم قدره بما اشغل عليه من القوائد الفرائد في صدور
مؤمنين ولا يعرف ما اشغل عليه من المعارف الحقة الا من كان من المحققين ولم اذكر فيه من المبادئ التي
كرها المصنفون في هذا الفن الا ما كان لذكره مزيد فائدة يتعلق به تعلقات ما وينتفع بها فيه انتفاعا زائدا
أما المقاصد فقد كشفت لك عنها الحجاب كشفاً يميز به الخطأ من الصواب بعد أن كانت مستورة عن أعين
ناظرين بأكتف جلباب وان هذا هو أعظم فائدة يتنافس فيها المتنافسون من الطلاب لان تحرير ما هو الحق
وإغاية الطلبات ونهاية الرغبات لا ينافي مثل هذا الفن الذي رجح كثير من المجتهدين بالرجوع اليه الى التقليد
من حيث لا يشعرون ووقع غالب المتسكين بالأدلة بسببه في الرأي البحت وهم لا يعلمون وسعيتي * ارشاد
البحرول الى تحقيق الحق من علم الأصول * ورتبته على مقدمة وسبعة مقاصد وخاتمة * أما المقدمة فهي تشمل
على فصول أربعة

﴿ الفصل الأول في تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائده واستقداه ﴾

اعلم أن هذا اللفظ اعتبار ين أحدهما باعتبار الاضافة والآخر باعتبار العمومية أما الاعتبار الأول فيحتاج الى تعريف
المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يتوقف على تعريف مفرداته ضرورة
توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه ويحتاج أيضا الى تعريف الاضافة لانها بمنزلة الجزاء الصوري * أما المضاف
فالاصول جمع أصل وهو في اللغة ما ينبنى عليه غيره وفي الاصطلاح يقال على الراجح والمستصحب والقاعدة
الكلية والدليل والافوق بالمقام الرابع وقد قيل ان النقل عن المعنى الغوي هنا خلاف الاصل ولا ضرورة
لها تلجى اليه لان الانبناء العقلي كانباء الحكم على دليله يندرج تحت مطلق الانبناء لانه يشمل الانبناء الحسي
كانباء الجدار على أساسه والانبناء العقلي كانباء الحكم على دليله ولما كان مضافا الى الفقه هنا وهو معنى عقلي
اعلم ان المراد بالانبناء العقلي * وأما المضاف اليه وهو الفقه فهو في اللغة الفهم وفي الاصطلاح العلم بالاحكام
بواسطة أي عن أدلته التفصيلية بالاستدلال وقيل التصديق بأعمال المكلفين التي تفصدا لا اعتقاد وقيل معرفة
بواسطة شألهما وما عليها وقيل اعتقاد الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وقيل هو جملة من
التوكم يعلم باضطرارها من الدين * وقد اعترض على كل واحد من هذه التعريفات باعتراضات والاول وأولها
ان حمل العلم فيه على ما يشمل الظن لان غالب علم الفقه ظنون وأما الاضافة فنعناها اختصاص المضاف
بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اليه فأصول الفقه ما يختص بالفقه من حيث كونه مبنيا عليه ومستندا اليه
وأما الاعتبار الثاني فهو ادراك القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها
التفصيلية وقيل هو العلم بالقواعد الخ وقيل هو نفس القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام الخ وقيل
هو طرق الفقه وفيه أن ذكر الأدلة لتفصيلية تصريح باللازم المفهوم ضمنا لان المراد استنباط الاحكام تفصيلا
وهو لا يكون الا عن أدلتها تفصيلا ولا يزداد عليه على وجه التحقيق لاخراج علم الخلاف والجدل فانها وان
اشتقاعا على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منها الزام الخصم * ولما كان
العلم مأخوذا في أصول الفقه عند البعض حسن ههنا أن ندكر تعريف مطلق العلم وقد اختلفت النظائر في ذلك
اختلافا كثيرا حتى قال جماعة منهم الرازي بأن مطلق العلم ضروري فيتمتع تعريفه واستدلوا بما ليس فيه شيء
من الدلالة ويكفي في دفع ما قالوه ما هو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم الى ضروري ومكتسب وقال
قوم منهم الجوني انه نظري ولكنه يسمى تحديده ولا طريق الى ذلك في القسمة الثالثة

تعريف لفظ
الاصول

تعريف الله

تعريف

جازم أو غير جازم وإما مطابق أو غير مطابق وإما ثابت أو غير ثابت فنخرج من هذه القسمة اعتقاد
 جازم مطابق ثابت وهو العلم وأجيب عن هذا بأن القسمة والمثال أن أفاد تمييزا للماهية العلم عما عداها صالحة
 للتعريف لها فلا يعسر وإن لم يفيد تمييزا يصلح بهما معرفة ماهية العلم وقال الجهوراني نظري فلا يعسر تعديده
 ثم ذكر والحدود أنهم من قال هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو دليل وفيه أن الاعتقاد المذكور
 يعم الجازم وغير الجازم وعلى تقدير تعيينه بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل فإنه ليس بشيء اتفاقا ومنهم من
 قال هو معرفة المعلوم على ما هو به وفيه أنه يخرج عن ذلك علم الله عز وجل إذ لا يسمى معرفة ومنهم من قال هو
 الذي يوجب كون من قام به عالما أو يوجب لمن قام به اسم العالم وفيه أنه يستلزم الدور لا خذ العالم في تعريف
 العلم ومنهم من قال هو ما يصح من قام به اتقان الفعل وفيه أن في المعلومات ما لا يقدر العالم على اتقانه كالمستحيل
 ومنهم من قال هو اعتقاد جازم مطابق وفيه أنه يخرج عنه التصورات وهي علم ومنهم من قال هو حصول صورة
 الشيء في العقل أو الصورة الحاصلة عند العقل وفيه أنه يتناول الظن والشك والوهم والجهل المركب وقد جعل
 بعضهم هذا أحد العلم بالمعنى الأعم الشامل للمورد المذكور وفيه أن إطلاق اسم العلم على الشك والوهم والجهل
 المركب يخالف مفهوم العلم لغة واصطلاحاً ومنهم من قال هو حكم لا يحتمل طرفاء أي المحكوم عليه وبه تنقيضه
 وفيه أنه يخرج عنه التصور وهو علم ومنهم من قال هو صفة توجب تمييزا لمحلها لا يحتمل النقيض بوجه وفيه أن
 العلوم المستندة إلى العادة تحتمل النقيض لا مكان خرق العادة بالقدرة الإلهية ومنهم من قال هو صفة يتجلى به
 الإدراك لا الإدراك وفيه أن الإدراك مجاز عن العلم فيلزم تعريف الشيء بنفسه مع كون المجاز مهورا في التعريف بما
 ودعوى اشتباهه في المعنى الأعم الذي هو جنس الاختصاص غير مساهمة ومنهم من قال هو صفة يتجلى بها المذكور
 لمن قامت هي به قال المحقق الشريف وهذا أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم لأن المذكور يتناول
 الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بالاختلاف ويتناول المفرد والمركب والكلية والجزئية والتجلى هو
 الانكشاف التام فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه
 فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضا لأنه في الحقيقة عقيدة ^{الشرعية} ^{الشرعية} ^{الشرعية}
 انكشاف تام وانشرح ينحل به العقدة انتهى وفيه أنه يخرج عنه ادراك الحيوان فإنه ^{النفس} ^{الشرعية} ^{الشرعية}
 فيه أن أريد به الذكر اللساني كما هو الظاهر وإن أريد به ما يتناول الذكر بكسر الدال وهو ^{النفس} ^{الشرعية} ^{الشرعية}
 أن يكون من الجمع بين معني المشترك أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مهورا في التعريفات هنا جملة
 ما قيل في تعريف العلم وقد عرفت ما ورد على شكل واحد منها * والأولى عندي أن يقال في تحديده هو صفة
 ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما وهذا لا يرد عليه شيء مما تقدم فتدبر * وإذا عرفت ما قيل في تعريفه فاعلم أن
 مطلق التعريف للشيء قد يكون حقيقيا وقد يكون اسميا فالحقيق في تعريف الماهيات الحقيقية والاسمي في تعريف
 الماهيات الاعتبارية * ويانه أن ما يتعقله الواضع ليضع بآرائه اسمها ما أن يكون له ماهية حقيقية أولا وعلى ألا
 ما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجودها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية باسمها
 من حيث أنها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات
 أو بالركبات منها وتعرف مفهوم الاسم وما يتعقله الواضع فوضع الاسم بآرائه تعريف اسمي يفيد
 ما وضع الاسم بآرائه بلهظ أشهر فتعرف المعدومات لا يكون الاسميا إذ لا حقائق لها بل لها مفهومات فقط
 وتعرف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا إذ لها مفهومات وحقائق والشرط في كل واحد منهما

مطلق التعريف

بمعنى طرد الاغيار فيكون مانعا والا انعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد فلا يخرج عنه شيء من افراده فهو
بمعنى جمع الافراد فيكون جامعا ثم العلم بالضرورية ينقسم الى ضروري ونظري فالضروري ما لا يحتاج في
تحصيله الى نظر والنظري ما يحتاج اليه والنظر هو الفكر المطلوب به علم أو ظن وقيل هو ملاحظة المعقول
لتحصيل المجهول وقيل هو حركة النفس من المطالب التصورية أو التصديقية طالبة للباديء وهي المعلومات
التصورية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة وكل واحد من الضروري والنظري ينقسم الى
قسمين تصور وتصديق والكلام فيهما مبسوط في علم المنطق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب خبري وقيل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالغير وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وقيل
هو ترتيب أمور معلومة لتأدي الى مجهول والامارة هي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن والظن
تجويز راجح والوهم تجويز مرجوح والشك تردد الذهن بين الطرفين فالظن فيه حكم لحصول الراجحية ولا
يقترح فيه احتماله للنقيض المرجوح والوهم لاحكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين لان النقيض الذي هو متعلق
الظن قد حكم به فلو حكم بنقيض المرجوح وهو متعلق الوهم لزم الحكم بهما جميعا والشك لاحكم فيه بواحد من
الطرفين لتساوي الوقوع واللا وقوع في نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا امر جح ولو حكم بهما
جميعا لزم الحكم بالنقيضين والاعتقاد في الاصطلاح هو المعنى الموجب لمن اختص به كونه جازما بصورة مجردة
أو بثبوت أمر أو نفيه وقيل هو الجزم بالشئ من دون سكون نفس ويقال على التصديق سواء كان جازما أو غير
جازم مطابقا أو غير مطابق ثابتا أو غير ثابت فيندرج تحته الجهل المركب لانه حكم غير مطابق والتقليد لانه جزم
بثبوت أمر أو نفيه لجر دقول الغير وأما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة لعدم الملكة لانه عدم
العلم والاعتقاد عما من شأنه أن يكون عالما أو معتقدا

(وأما موضوع علم أصول الفقه) فاعلم أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض
هنا المجول على الشئ الخارج عنه وانما يقال له العرض الذاتي لانه يلحق الشئ لذاته كالدراك للانسان أو
بواسطة أمر يساويه كالضجك للانسان بواسطة تجبئه أو بواسطة أمر أعظم منه داخل فيه كالتحرك للانسان
بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية جماعا على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت به
الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا النص يدل على مدلوله دلالة
قطعية أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يدل على بقية افراده دلالة ظنية وجميع
مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للدلالة والاحكام من حيث اثبات الدلالة للاحكام وثبوت
الاحكام بالدلالة بمعنى ان جميع مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وقيل موضوع علم اصول الفقه هو الدليل
السمعي الكلي فقط من حيث انه يوصل العلم بأحواله الى قدرة اثبات الاحكام لأفعال المسككين أخذ من
شخصياته والمراد بالاحوال ما يرجع الى الاثبات وهو ذاتي للدليل والاول أولى وأما فائدة هذا العلم فهي العلم
بأحكام الله أو الظن بها ولما كانت هذه الغاية بهذه المنزلة من الشرف كان علم طالبه بها ووقوفه عليها مقصدا
لمزيد عنايته به وتوفر رغبته فيه لانه سبب الفوز بسعادة الدارين وأما استعداده فن ثلاثة أشياء (الاول) علم
الكلام لتوقف الدلالة الشرعية على معرفة الباري سبحانه وصدق المبلغ وهما مبدئان فيه مقررة أدلتها في مباحثه
(الثاني) اللغة العربية لان فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها اذ هاهنا بيان (الثالث) الاحكام
الشرعية من حيث تهورها لان المقصود اثباتها أو نفيها كقولنا الامر للوجوب والنهي للتحريم والصلاة واجبة

النظر

الدليل

الامارة

الاعتقاد

موضوع
الفقه

فائدته

استعداده

﴿ الفصل الثاني في الاحكام وانما قدمنا الكلام في الاحكام على الكلام في اللغات ﴾

(لانه يتعلق بالاحكام مسائل من مهمات علم الكلام سند كرها ان شاء الله تعالى)

(وفيه أربعة أبحاث)

البحث الأول في الحكم الثاني في الحاكم الثالث في المحكوم به الرابع في المحكوم عليه

﴿ أما البحث الأول ﴾ فاعلم ان الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضعية في أول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم امام مع الجزم أو مع جواز الترك فيدخل في هذا الواجب والمحذور والمنذور والمكروه وأما التخيير فهو الاباحة وأما الوضع فهو السبب والشرط والمانع فالاحكام التكليفية خمسة لان الخطاب اما أن يكون جازما أو لا يكون جازما فان كان جازما فاما أن يكون طلب الفعل وهو الايجاب أو طلب الترك وهو التحريم وان كان غير جازم فالطرفان اما أن يكونا على السوية وهو الاباحة أو يترجح جانب الوجود وهو الندب أو يترجح جانب الترك وهو الكراهة فكانت الاحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلاثة وضعية وتسمية الخمسة تكليفية تغليب اذلا تكليف في الاباحة بل ولا في الندب والكراهة التزهيمية عند الجمهور وسميت الثلاثة وضعية لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية وجودا وانتفاء ﴿ فالواجب في الاصطلاح ما يمدح فاعله ويندم تاركه على بعض الوجوه فلا يرد النقص بالواجب التخيير وبالواجب على السكاهية فانه لا يندم في الاول اذا تركه مع الآخر ولا يندم في الثاني الا اذا لم يقم به غيره ﴾ وينقسم الى معين ومخير ومضيق وموسع وعلى الاعيان وعلى الكفاية ويرادفه الفرض عند الجمهور وقيل الفرض ما كان دليلا قطعيما والواجب ما كان دليلا ظاهريا والاولى أولى والمحذور ما يندم فاعله ويمدح تاركه ويقال له المحرم والمعصية والذنب والمزجور عنه والمتوعد عليه والاولى ﴿ والمنذور ما يمدح فاعله ولا يندم تاركه وقيل هو الذي يكون فعله راجحا في نظر الشارع ويقال له ممدح فاعله ومستحب ونفيل وتطوع واحسان وسنة وقيل انه لا يقال له سنة الا اذا دام عليه الشارع كالوترور وضاه الفرائض ﴾ والمكروه ما يمدح تاركه ولا يندم فاعله ويقال بالاشتراك على أمور ثلاثة على ما هي عنه هي التارك وهو الذي أشعر فاعله أن تركه خير من فعله وعلى ترك الأولى كترك صلاة الضحى وعلى المحذور ما تقدم ﴿ والمباح ما لا يمدح على فعله ولا على تركه والمعنى أنه اعلم فاعله أنه لا ضرر عليه في فعله وتركه وقد يطلق على ما لا ضرر على فاعله وان كان تركه محظورا كما يقال دم المرتد مباح أي لا ضرر على من أراقه ويقال للمباح الحلال والجائز والمطلق ﴾ والسبب هو جعل وصف ظاهر منضبط مناط الوجود حكم أي يستلزم وجوده وجوده وبيانه ان ذلك سبحانه في الزاني مثلا حكمين أحدهما تكليفي وهو وجوب الحد عليه والثاني وضعي وهو جعل الزنا سببا لوجود الحد لان الزنا لا يوجب الحد بعينه وذاته بل يجعل الشرع وينقسم السبب بالاستقراء الى الوقفية كزوال الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكالمالك للضمان والمعصية للعقوبة والشرط هو الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقة الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك أو يستلزم عدم السبب للحكمة في عدمه تنافي حكمته الحكم أو السبب وبيانه أن الحول شرط في وجوب الزكاة فعدمه يستلزم عدم وجوبها والقدرة على التسليم شرط في صحة البيع فعدمها يستلزم عدم صحته والاحسان شرط في سببية الزنا لرحم فعدمه يستلزم عدمها والمانع هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمته يستلزم عدم الحكم أو عدم السبب كوجود الابوة فانه يستلزم عدم ثبوت الاقصاص للذين من الأب لان كون الأب سببا

الاول في

الواجب

المحذور
المنذور

المكروه
المباح

السبب

الشرط

المانع

لوجود الابن يقتضى أن لا يصير الابن سببا لعدمه * وفي هذا المثال الذى أطبق عليه جمهور أهل الاصول نظر لان السبب المقضى للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص ولكنه ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لغيره من أصل * والاولى أن يمثل لذلك بوجود النجاسة المجمع عليها في بدن المصلى أو ثوبه فانه سبب لعدم صحة الصلاة عندهم يجعل الطهارة شرطا فلهذا نقاد عدم شرط وهو الطهارة ووجد مانع وهو النجاسة لا عندهم يجعلها واجبة فقط وأما المانع الذى يقتضى وجوده حكمة تتخل بحكمة السبب فكذلك في الزكاة فان حكمة السبب وهو الغنى ومواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا لو أسي به هذا على قول من قال ان الدين مانع

البحث الثاني
الحاكم

البحث الثاني في الحاكم *

اعلم أنه لا خلاف في كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة وأما قبل ذلك فقالت الاشعرية لا يتعلق له سبحانه حكم بأفعال المكلفين فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان وقالت المعتزلة إنه يتعلق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفته أو لوجوده واعتبارات على اختلاف بينهم في ذلك * قالوا والشرع كاشف عما أدركه العقل قبل وروده وقد اتفق الاشعرية والمعتزلة على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين الاول ملاءمة الغرض المطبوع ومنافرته له فالموافق حسن عند العقل والمنافر قبيح عنده الثاني صفة الكمال والنقص فصفاة الكمال حسنة عند العقل وصفات النقص قبيحة عنده * ومحل النزاع بينهم كما أطبق عليه جمهور المتأخرين وان كان مخالفا لما كان عند كثير من المتقدمين هو كون الفعل متعلق المدح والثواب والذم والعقاب آجلا وعاجلا فعند الاشعرية يوم من واقفهم ان ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ومن واقفهم ان ذلك ليس الا بكون الفعل واقع على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم (قالوا) وذلك الوجه قد يستقل العقل بأدراكه وقد لا يستقل أما الاول فالعقل يعلم بالضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ويعلم نظرا حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وأما الثاني فكحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم الذى بعده فان العقل لا طريق له الى العلم بذلك لكن الشرع لما وردعنا الحسن والقبح فيهما * وأجيب بأن دخول هذه القبائح في الوجود اما أن يكون على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق وعلى التقديرين فالقول بالقبح باطل * بيان الاول ان فاعل القبح اما أن يكون متعمدا من الترك أو لا يكون فان لم يكن من الترك فقد ثبت الاضطرار وان تمكن من الترك فاما ان يتوقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح أو لا يتوقف ان لم يتوقف فاتفق الاختيارى لعدم الارادة وان توقف فذلك المرجح اما أن يكون من العبد أو من غيره أو لا منه ولا من غيره فالاول محال لان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال والثاني يقال فيه ان عند حصول ذلك المرجح اما أن يجب قبول الاثر أو لا فان وجب فقد ثبت الاضطرار لان قبل وجود هذا المرجح كان الفعل ممتنع الوقوع وعند وجوده صار واجب الوقوع وليس وقوع هذا المرجح بالعبد البتة فلم يكن للعبد تمكن في شيء من الفعل والترك ولا معنى للاضطرار الا ذلك وان لم يجب حصول هذا المرجح لا يمتنع وجود الفعل تارة وعدمه أخرى فترجح جانب الوجود على جانب عدمه اما أن يتوقف على انضمام مرجح اليه أو لا يتوقف ان توقف لم يكن الحاصل قبل ذلك مرجحا تاما وقد فرضناه مرجحا تاما هذ اخلف وان لم يتوقف فلا ترجح البتة والاعاد القسم الاول وان كان حصول ذلك المرجح لا من العبد ولا من غير العبد فيثبت يكون واقعا لا يؤثر فيكون

ترجح القادران كان له مفهوم زائد على كونه قادرا كان تسليما لكون رجحان القاعدية على التاركية لا يمكن
 الا عند انضمام آخر الى القادرية فيعود الكلام الاول وان لم يكن له مفهوم زائد لم يتوقف (١) لقولكم القادر
 يرجح أحد مقدوريه على الآخر المجردان صفة القادرية مستقرة في الزمان كلها ثم انه يوجد الاثر
 في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير أن يكون ذلك القادر قدر حجته وقصد إيقاعه ولا معنى للاتفاق الا ذلك
 ولا يخفى ما في هذا الجواب من التعسف لاستلزامه في المرجح مطلقا والعلم الضرورى حاصل لكل عاقل بأن
 الظلم والكذب والجهل قبيحة عند العقل وان العدل والصدق والعلم حسنة عنده لكن حاصل ما يدركه العقل
 قبيح هذا القبح وحسن هذا الحسن هو ان فاعل الاول يستحق الذم وفاعل الثاني يستحق المدح وأما كون الاول
 متعلقا للعقاب الاخرى والثاني متعلقا للشواب الاخرى فلا * واحتج المثبتون للحسين والتقبيح العقليين بأن
 الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند دور وده لانهما ان لم يكونا معلومين قبله فعند
 وروده بهما يكون واردا على العقل السامع ولا يتصوره وذلك محال فوجب أن يكونا معلومين قبل وروده
 وأجيب بأن الموقوف على الشرع ليس تصور الحسن والقبح فانا قبل الشرع نتصور ما هيته ترتب العقاب
 والشواب والمدح والذم على الفعل ونتصور عدم هذا الترتب فتصور الحسن والقبح لا يتوقف على الشرع اما
 المتوقف عليه هو التصديق فأين أحدهما من الآخر * واحتج المثبتون أيضا بأنه لو لم يكن الحكم بالحسن والقبح الا
 بالشرع لحسن من الله كل شيء ولو حسن منه كل شيء لحسن منه انظارا للمجهز على يد الكاذب ولو حسن
 منه ذلك لما أمكننا التمييز بين النبي والمنتبى وذلك يفرض الى بطلان الشرائع وأجيب بأن الاستدلال بالاعتقاد
 على الصدق مبنى على أن الله انما خلق ذلك المجهز للصدق وكل من صدقه الله فهو صادق وبأن العقل يمنع
 خلق المجهز على يد الكاذب مطلقا لان خلقه عند الدعوى يوهم أن المقصود منه التصديق فلو كان المديني
 لكان ذلك ايهما التصديق الكاذب وانه قبيح والله لا يفعل القبيح * واحتج المثبتون أيضا بأنه لو حسن من
 كل شيء لما قبح منه الكذب وعلى هذا لا يبقى اعتماد على وعده ووعدته وأجيب بأن هذا وارد عليهم ان
 الكذب قبيح في مثل الدفع به عن قتل انسان ظاهرا في مثل من توعد غيره بأن يفعل به ما لا يجوز من أنواع
 الظلم ثم ترك ذلك فانه هنا يحسن الكذب ويقبح الصدق ورد بأن الحكم قديتخلف عن مقتضى المانع ولا اعتبار
 بالنادر على أنه يمكن أن يقع الدفع لمن أراد أن يفعل ما لا يحل بايراد المعارض فان فيها من دوحه عن الكذب *
 واحتج المثبتون أيضا بأنه لو قيل للعاقل ان صدقت أعطيناك دينارا وان كذبت أعطيناك دينارا فانا نعلم
 بالضرور ان العاقل يختار الصدق ولو لم يكن حسنا لاختاره وأجيب بأنه إنما يرجح الصدق على الكذب
 في هذه الصورة لأن أهل العلم اتفقوا على قبح الكذب وحسن الصدق لما أن نظام العالم لا يحصل الا بذلك
 والانسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه لا جرم ترجح الصدق عنده على الكذب ورد هذا بأن كل فرد
 من افراد الانسان اذا فرض نفسه خالية عن الالف والعادة والمذهب والاعتقاد ثم عرض عليها عند هذا الفرض
 هذه القضية وجدها جازمة بترجح الصدق على الكذب * وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول وانكار
 مجرد ادراك العقل لكون الفعل حسنا أو قبيحا مكابرة ومباهمة وأما ادراكه لكون ذلك الفعل الحسن
 متعلقا للشواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقا للعقاب فغير مسلم وغاية ما تدركه العقول ان هذا الفعل الحسن يمدح
 فاعله وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقا للشواب والعقاب * وبما يستدل به على هذه

المسئلة في الجملة قوله سبحانه (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله (ولو أنا أهلكنهم بعباد من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) وقوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ونحو هذا

البحث الثالث
المحكوم به

﴿ البحث الثالث في المحكوم به ﴾

هو فعل المكلف فتعلق الإيجاب يسمى واجبا ومتعلق النذب يسمى مندوبا ومتعلق الإباحة يسمى مباحا ومتعلق الكراهة يسمى مكرا ومتعلق التحريم يسمى حراما وقد تقدم حد كل واحد منها وفيه ثلاث مسائل (المسئلة الأولى) أن شرط الفعل الذي وقع التكليف به أن يكون ممكنا فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور وهو الحق وسواء كان مستحيلا بالنظر إلى ذاته أو بالنظر إلى امتناع تعلق قدرة المكلف به وقال جمهور الأشاعرة بالجواز مطلقا وقال جماعة منهم أنه ممتنع في الممتنع لذاته جائز في الممتنع لامتناع تعلق قدرة المكلف به * احتج الأولون بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطاوعا باحصوله واللازم باطل لأن تصور ذات المستحيل مع عدم تصور ما يلزم ذاته لذاته من عدم الحصول يقتضي أن تكون ذاته غير ذاته فيلزم قلب الحقائق * وبما أنه أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره إما على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض وإما على سبيل النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بما هيته بل باعتبار من الاعتبار * والحاصل أن قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى استدلال والمجوز لذلك لم يأت بما ينبغي الاشتغال بتعريضه والتعرض لردده ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فقالوا يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع * وبما يدل على هذه المسئلة في الجملة قوله سبحانه (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها . ربنا ولا تعجلنا ما لا طاقه لنا به) وقد ثبت في الصحيح أن الله سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة في القرآن قد فعلت وهذه الآيات ونحوها مما تدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز على أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه أدلة أصلا * قال المثبتون للتكليف بما لا يطاق لو لم يصح التكليف به لم يقع وقد وقع لأن العاصي مأثور بالآيمان وممتنع منه الفعل لأن الله قد علم أنه لا يؤمن ووقع خلاف معلومه سبحانه محال واللازم الجهل واللازم باطل المعلوم مثله وقالوا أيضا بأنه لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه سبحانه كلف أبا جهل بالآيمان وهو تصديق رسوله في بيع ما جاء به ومن جملة ما جاء به أن أبا جهل لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدقه في أنه لا يصدقه وهو محال وأجيب عن الدليل الأول بأن ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وإن امتنع لغيره من علم أو ربه فهو في غير محل النزاع وعن الثاني بأنه لم يكلف إلا تصديقه وهو ممكن في نفسه متصور ووقوعه إلا أنه ممن علم به أنهم لا يصدقونه كعامة المعاصين * هذا الكلام في التكليف بما لا يطاق وأما التكليف بما علم الله أنه لا يقع لاجتماع منعه على صحته ووقوعه

المسئلة الثانية) أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في التكليف عند أكثر الشافعية والعراقيين من الحنفية وقال جماعة منهم الرازي وأبو حامد وأبو زيد والسرخسي هو شرط وهذه المسئلة ليست على عمومها لا خلاف في أن مثل الجنب والمحدث مأثوران بالصلاة بل هي مفروضة في جزئ منها وهو أن الكفار غاطبون بالشرائع أي بفروع العبادات عملا عند الأولين لا عند الآخرين وقال قوم من الآخرين هم مكلفون

بالنواهي لانها آليق بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر والحق ماذهب اليه الأولون وبه قال الجمهور ولا خلاف
 في انهم مخاطبون بأمر الايمان لانه مبعوث الى الكافة وبالعاملات أيضا والمراد بكونهم مخاطبين بفرع
 العبادات أنهم مؤخذون بها في الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعي وهو الايمان واستدل الأولون بالاوامر
 العامة كقوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) ونحوها وهم من جملة الناس واستدلوا أيضا بما ورد من الوعيد للكفار
 على الترك كقوله (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) لا يقال قولهم ليس بحجة لجواز كذبهم لانه قول
 ولو كذبوا الكذبوا واستدلوا أيضا بقوله سبحانه (ويل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة) وقوله (ومن يفعل
 ذلك يلق أثمنا أيضا عاف له العذاب يوم القيامة ويختلف فيه مهانا) والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدا
 واستدل الآخرون بأنهم لو كفوا بها لصحت لان الصحة موافقة الامر أو لا يمكن الامتنال لان الامكان شرط
 ولا يصح منهم لان الكفر مانع ولا يمكن الامتنال حال الكفر لوجود المانع ولا بعده وهو حال الموت لسقوط
 الخطاب وأجيب بأنه غير محل النزاع لان حالة الكفر ليست قيد للفعل في مرادهم بالتكليف به مسبوبة وأما
 للايمان والكافر يمكن من أن يسلم ويفعل ماوجب عليه كالجنب والمحدث فانه مما أمران بالصلة مع الله
 تلبسهما مانع عنها يجب عليهما ان الله تصح منهما والامتناع الوصفي لا ينافي الامكان الذاتي واستدلوا أيضا بأنه
 لو وقع التكليف للكفار لوجب عليهم القضاء وأجيب بمنع الملازمة لانه لم يكن بينه وبين وقوع التكليف وقا
 وصحته ربط عقلي لاسيما على قول من يقول ان القضاء لا يجب الا بأمر جديد وأيضا قوله سبحانه (ان ينهوا عن
 لم ما قد ساف) دليل على وجوب القضاء واحتج القائلون بالتفصيل بأن النهي هو ترك المنهي عن فعله وهو ترك
 مع الكفر وأجيب بأن الكفر مانع من الترك كالفعل لأنها عبادة يثاب العبد عليها ولا تصح الا بعد الانه
 وأيضا المكلف به في النهي هو الكف وهو فعل

(المسئلة الثالثة) ان التكليف بالفعل والمراد به أثر القدرة الذي هو الاكوان لا التأثير الذي هو أحد
 الاعراض النسبية ثابت قبل حدوثه اتفاقا وينقطع بعده اتفاقا ولا اعتبار بخلاف من خالف في الطرفين فهو بين
 السقوط وما قالوه من انه لو انقطع انعدم الطلب القائم بذات الله سبحانه وصفاته أبدية فهو مردود بأن كلامه
 سبحانه واحد والتعدد في العوارض الحادثة من التعلق ككونه أمرا أو نهيا وانتفاؤها لا يوجب انتفاءه
 واختلفوا هل التكليف به باق حال حدوثه أم لا فقال جمهور الاشعرية هو باق وقالت المعتزلة والجوفا ليس بباق
 وليس مراد من قال بالبقاء ان تعلق التكليف بالفعل لنفسه اذ لا انتقطاع له أصلا ولا أن تنجز التكليف باق لأن
 التكليف بايجاد الموجود محال لانه طلب يستدعي مطلقا غير حاصل وهو تكليف بالحال ولأن القدرة مع الفعل
 لاستنزامه أن لا تكليف قبله وهو خلاف المعقول وخلاف الاجماع فان القاعدة تكلف بالقيام الى الصلاة
 مرادهم أن التكليف باق عند التأثير لكن التأثير عين الأثر عندهم واستدلوا بأن الفعل مقدور حال حدوثه كلا
 أثر القدر في وجوده وإذا كان مقدورا حينئذ فيصح التكليف به لأنه لا مانع الا عدم القدرة وقدان
 وأجيب بأنه يلزم التكليف بايجاد الموجود وهو محال ويرد بأن ذلك لا يلزم لأن المحال إنما هو ايجاد الموجد
 بوجود سابق لا بوجود حاصل

لم
 هذه

البعث الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف

البعث الرابع في
 المحكوم عليه

اعلم أنه يشترط في صحة التكليف بالشرعيات فهم المكلف لما كلف به بمعنى تصويره بأن يفهم من الخطاب

نرى يتوقف عليه الامتنال لا بمعنى التصديق به والالزام الدور ولزم عدم تكليف الكفار لعدم حصول تصديق واستدلو على اشتراط الفهم بالمعنى الاول بأنه لو لم يشترط لزم المحال لأن التكليف استدعاء حصول فعل على قصد الامتنال وهو محال عادة وشرعا ممن لا شعوره بالامر وأيضا يلزم تكليف البهائم اذا ما منع من كليتها الا عدم الفهم وقد فرض أنه غير مانع في صورة النزاع وقد تقدم بيان فساد قولهم بقدر هذا أن المجنون غير مكلف وكذلك الصبي الذي لم يميز لهما لا يفهمان خطاب التكليف على الوجه المعتبر وأما لزوم أورش نائهما ونحو ذلك فنأحكام الوضع لا من أحكام التكليف وأما الصبي المميز فهو وان كان يمكنه تمييز بعض شياء لكنه تمييز ناقص بالنسبة الى تمييز المكلفين وأيضا ورد الدليل برفع التكليف قبل البلوغ ومن ذلك حديث رفع القل عن ثلاثة وهو وان كان في طريقه مقال لكنه باعتبار كثرة طرقه من قسم الحسن وباعتبار تلقي مقله بالقبول لكونهم بين عامل به ومؤول له صار دليلا قطعيا ويؤيده حديث من اخضر مزهره فاقتلوه حديث النبي عن قتل الصبيان حتى يبلغوا كما ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم في وصاياه لأمراءه عند غزوه كفار وأحاديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يأذن في القتال الا لمن بلغ سن التكليف والدلة في هذا الباب بيرة ولم يأت من خالف في ذلك بشيء يصلح لا يراده كقولهم انه قد صح طلاق السكران ولزمه أورش جنائته بما أتلفه وهذا استدلال ساقط لخروجه عن محل النزاع فان النزاع في أحكام التكليف لا في أحكام الوضع بل هذا من أحكام الوضع وأما استدلالهم بقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) قالوا انه أمر من لا يعلم ما يقول ومن لا يعلم ما يقول لا يفهم ما يقال له فقد كلف من لا يفهم التكليف ورد بأنه عن السكر عند اعادة الصلاة فالنهي متوجه الى الصدور ورد أيضا بغير هذا مما لا حاجة الى التطويل بدكره قم الخلاف بين الاشعرية والمعتزلة هل المعدوم مكلف أم لا فذهب الاولون الى الأول والآخرون الى وليس مراد الأولين بتكليف المعدوم أن الفعل أو الفهم مطلوبان منه حال عدمه فان بطلان هذا معالوم بضرورة فلا يرد عليهم ما أورده الآخرون من أنه اذا امتنع تكليف النائم والغافل امتنع تكليف المعدوم بل مرادهم التعلق العقلي أى توجه الحكم في الازل الى من علم الله وجوده مستجمعا شرائط التكليف جوابا بأنه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليا لأن توقفه على الوجود الحادث يستلزم كونه والالزام باطل فالمرزوم مثله لانه أزل لحصوله بالامر والنهي وهما كلام الله وهو أزل وهذا البحث يتوقف مسئلة الخلاف في كلام الله سبحانه وهي مقررة في علم الكلام * واحتج الآخرون بأنه لو كان المعدوم في به الخطاب لزم أن يكون الامر والنهي والخبر والنداء والاستخبار من غير متعلق موجود وهو محال ورد تسليم كونه محالا بل هو محل النزاع وتطويل الكلام في هذا البحث قليل الجدوى بل مسئلة الخلاف في م الله سبحانه وان طال ذنوبها وتفرق الناس فيها فرقا وامتحن بهامن امتحن من أهل العلم وظن من ظن أنها عظم مسائل أصول الدين ليس لها كبير فائدة بل هي من فضول العلم ولهذا صان الله سلف هذه الأمة من أمة والتابعين وتابعهم عن التكلم فيها

﴿ الفصل الثالث في المبادئ اللغوية ﴾

ان البحث اما ان يقع عن ماهية الكلام أو عن كيفية دلالاته ثم لما كانت دلالاته وضعية فالبحت عن الكيفية اما أن يقع عن الواضع أو الموضوع أو الموضوع له أو عن الطريق التي يعرف بها الوضع أبحاث خمسة

الفصل الثالث في
المبادئ اللغوية

﴿ البحث الاول عن ماهية الكلام ﴾ وهو يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الاصوات المقطعة المسموعة ولا حاجة الى البحث في هذا الفن عن المعنى الاول بل المحتاج الى البحث عنه فيه هو المعنى الثاني فالاصوات كيفية للنفس وهي الكلام المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضعة عليها والانتظام هو التآليف للاصوات المتواليات على السمع وخرج بقوله الحروف الواحد لان أقل الكلام حرفان وبالمسموعة الحروف المكتوبة وبالمتميزة أصوات ما عدا الانسان وبالتواضعة عليها المهمات وقد خصص النحاة الكلام بما تضمنه كلمتين بالاسناد وذهب كثير من أهل الاصول الى أن الكلمة الواحدة تسمى كلاما

﴿ البحث الثاني عن الواضع ﴾ اختلف في ذلك على أقوال الاول ان الواضع هو الله سبحانه واليه ذهب الاشعري وأتباعه وابن فوركا القول الثاني ان الواضع هو البشر واليه ذهب أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة القول الثالث ان ابتداء اللغة وقع بالتعليم من الله سبحانه والباقي بالاصطلاح والقول الرابع أن ابتداء اللغة وقع بالاصطلاح والباقي توقيف به قال الاستاذ أبو اسحق وقيل انه قال بالندى قبله والقول الخامس ان نفس الألفاظ دلت على معانيها بذاتها وبه قال عباد بن سليمان الصميري ﴿ القول السادس انه يجوز لكل واحد من هذه الأقوال من غير جزم بأحدها وبه قال الجمهور كما حكاه صاحب المحصول

أخرج أهل القول الاول بالمنقول والمعقول أما المنقول فن ثلاثة أوجه (الاول) قوله سبحانه (وعلم آدم الاسماء كلها) دل هذا على أن الاسماء توقيفية واذ ثبت ذلك في الاسماء ثبت أيضا في الأفعال والحروف اذ لا قائل بالفرق وأيضا الاسم انما يسمى اسما لكونه علامة على مسماه والأفعال والحروف كذلك وتخصيص الاسم ببعض أول الكلام اصطلاح للنحاة (الوجه الثاني) ان الله سبحانه ذم قوم ما على تسميتهم بعض الاشياء من دون توقيفها (ان هي الا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) فلو لم تكن اللغة توقيفية لما صح هذا (الوجه الثالث) قوله سبحانه (ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) والمراد اختلافا للغات لا اختلافات بالصفات الألسن (١) وأما المعقول فن وجهين (الاول) ان الاصطلاح انما يكون بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره وذلك لا يعرف الا بطريق كالألفاظ والكتابة وكيفما كان فان ذلك الطريق اما الاصطلاح ويلزم التسلسل أو التوقيف وهو المطلوب (والوجه الثاني) أنهم لو كانت بالمواضع لم العقل اختلافها وأنهم على غير ما كانت عليه لان اللغات قد تبدلت وحينئذ لا يوثق بها وأجيب عن الاستدلال بقوله (وعلم آدم الاسماء) بأن المراد بالتعليم الإلهام كما في قوله (وعلمناه صنعة لبوس لكم) فليعلم ما سبق ومن خلق آخر والمراد بالاسماء المسميات بدليل قوله (ثم عرضهم) ويجاب عن الاستدلال بقوله (إن الأسماء سميتوها) بأن المراد ما اخترعوه من الاسماء للأصنام من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ووجه مخالفة ذلك لما شرعه الله وأجيب عن الاستدلال بقوله (واختلاف ألسنتكم) بأن المراد التوقيف بعد الوضع وقرار الخلق على وضعها ويجاب عن الوجه الاول من المعقول بمنع لزوم التسلسل لان المراد الواضع هذا الاسم لهذا المسمى ثم تعرف غيره بأنه وضعه كذلك ويجاب عن الوجه الثاني بأن تجوز الاختلاف خلاف الظاهر ومما يدفع هذا القول أن حصول اللغات لو كان بالتوقيف من الله عز وجل لكان ذلك بارسل لتعليم الناس لغتهم لانه الطريق المعتاد في التعليم للعباد ولم يثبت ذلك ويمكن أن يقال ان آدم عليه السلام

(١) قوله لا اختلافات بالصفات الألسن كذا بالأصل والمعنى انه ليس المراد اختلاف الجارحة والعضو

علمها وعلمها غيره وأيضاً يمكن أن يقال إن التعليم لا ينحصر في الأرسال لجواز حصوله بالالهام وفيه إن مجرد الإلهام لا يوجب كون اللغة توقيفية بل هي من وضع الناس بالهام الله سبحانه لهم كسائر الصنائع

احتج أهل القول الثاني بالمنقول والمعقول أما المنقول فتقوله سبحانه (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) أي بلغتهم فهذا يقتضي تقدم اللغة على بعثة الرسل فلو كانت اللغة توقيفية لم يتصور ذلك إلا بالارسال فيلزم الدور لأن الآية تدل على سبق اللغات للارسال والتوقيف يدل على سبق الأرسال لها وأجيب بأن كون التوقيف لا يكون إلا بالارسال إنما يوجب سبق الأرسال على التوقيف لا سبق الأرسال على اللغات حتى يلزم الدور لأن الأرسال لتعليمها إنما يكون بعد وجودها معلومة للرسول عادة لتترتب فائدة الأرسال عليه وأجيب أيضاً بأن آدم عليه السلام علمها كما دلت عليه الآية وإذا كان هو الذي علمها لا قدم رسول الله في دفع الدور وأما المعقول فهو أنها لو كانت توقيفية لكان ما أن يقال أنه تعالى يخلق العلم الضروري بأن وضع تلك المعاني أولاً يكون كذلك والاول لا يخلو إيمان يقال خلق ذلك العلم في عاقل أو في غير عاقل وباطل أن يخلق في عاقل لأن العلم بأنه سبحانه وضع تلك اللفظة لذلك المعنى يتضمن العلم به سبحانه فلو كان ذلك العلم ضرورياً لكان العلم به سبحانه ضرورياً ولو كان العلم بذاته سبحانه ضرورياً لبطل التكليف لكن ذلك باطل لما ثبت أن كل عاقل يجب أن يكون مكلفاً وباطل أن يخلق في غير العاقل لأن من البعيد أن يصير الإنسان الغير العاقل عالماً بهذه اللغات المحيية والتركيبات اللطيفة

احتج أهل القول الثالث بأن الاصطلاح لا يصح إلا بان يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره فان عرفه بأمر آخر اصطلاحاً لزم التسلسل فثبت أنه لا بد في أول الأمر من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمنع أن تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة فان الناس يحدثون في كل زمان ألفاظاً ما كانوا يعلمونها قبل ذلك وأجيب بمنع توقفه على الاصطلاح بل يعرف ذلك بالترديد والقرائن كالاطفال

وأما أهل القول الرابع فلعلمهم يحتاجون على ذلك بأن فهم ما جاء توقيفاً لا يكون إلا بعد تقدم الاصطلاح والمواضعة ويجب عنه بأن التعليم بواسطة رسول أو بالهام يعني عن ذلك

احتج أهل القول الخامس بأنه لو لم يكن بين الأسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحاً دون مرجح وان كان بينهما مناسبة ثبت المطلوب وأجيب بأنه ان كان الواضع هو الله سبحانه كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كتحصيل وجود العالم بوقت معين دون ما قبله أو ما بعده وأيضاً لو سلمنا أنه لا بد من المناسبة المذكورة بين الاسم والمسمى كان ذلك ثابتاً في وضعه سبحانه وان خفي علينا وان كان الواضع البشر فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما يخاطر ببال الواحد منا أن يسمى ولده باسم خاص

احتج أهل القول السادس على ما ذهبوا اليه من الوقف بأن هذه الأدلة التي استدلل بها القائلون لا يفيد شيئاً منها القطع بل لم ينهض شيئاً منها المطلق الدلالة فوجب عند ذلك الوقف لأن ما عده هو من القول على الله بما لم يقل وأنه باطل وهذا هو الحق

الموضوع

البحث الثالث عن الموضوع اعلم أنه لا كان الفرد الواحد من هذا النوع الإنساني لا يستقل وحده باصلاح جميع ما يحتاج اليه لم يكن بد في ذلك من جمع لبعضهم بعضاً فيما يحتاج اليه وحينئذ يحتاج كل واحد منهم إلى تعريف صاحبه بما في نفسه من الحاجات وذلك التعريف لا يكون إلا بطريق من أصوات مقطعة أو حركات مخصوصة أو نحو ذلك فجعلوا الأصوات المقطعة هي الطريق إلى التعريف لأن الأصوات أسهل من غيرها وأقل مؤنة ولكون أحوال النفس أضر وأياض فواء هذا الأمر الضروري إلى هذا التعريف ولم يتكفوا

له طريقاً أخرى غير ضرورية مع كونها تحتاج إلى مزاولة وإيضاح الحركات والإشارات قاصرة عن إفادة جميع ما يراد فإن ما يراد تعريفاً قد لا تمكن الإشارة الحسية إليه كالمعدومات * إذا عرفت هذا فاعلم أن الموضوعات اللغوية هي كل لفظ وضع لمعنى فيخرج ما ليس بلفظ من الدوال الموضوعية وما ليس بموضوع من الحركات والمهمات ويدخل في اللفظ المفردات والمركبات الستة وهي الاسنادى والوصفى والاضافى والعددى والمزجى والصوتى * ومعنى الوضع يتناول أمرين أعم وأخص فالأعم تعيين اللفظ بأزاء معنى والأخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى

الموضوع له

البحث الرابع عن الموضوع له * قال الجوينى والرازى وغيرهما أن اللفظ موضوع للصورة الذهنية سواء كانت موجودة في الذهن والخارج أو في الذهن فقط وقيل هو موضوع للوجود الخارجى وبه قال أبو اسحق وقيل هو موضوع للأعم من الذهن والخارجى ورجحه الأصهبانى وقيل إن اللفظ في الأشخاص أى الاعلام الشخصية موضوع للوجود الخارجى ولا ينافى كونه للوجود الخارجى وجوب استحضار الصورة الذهنية فالصورة الذهنية آلة للاختصاص بالوجود الخارجى لا أنها هي الموضوع لها وأما فيما عدا الاعلام الشخصية فاللفظ موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كلى أفراد خارجة أو ذهنية فإن كانت خارجة فالموضوع له فرد ما من تلك الأفراد الخارجية وإن كانت ذهنية فالموضوع له فرد ما من الذهنية وإن كانت ذهنية وخارجية فالاعتبار بالخارجية وقد علم الجنس بالاعلام الشخصية من يفرق بينه وبين اسم الجنس فيجعل علم الجنس موضوعاً للحقيقة المتحددة واسم الجنس لفرد منها غير معين * وفى اسم الجنس مذهبان (أحدهما) أنه موضوع للماهية مع وحدة لا يعينها ويسمى فرداً منتشراً إلى هذا المذهب النحشى وابن الحاجب ورجحه السعد وابن الهمام والثانى أنه موضوع للماهية من حيث هي ورجحه الشريف فالموضوع له على المذهب الأول هو الماهية بشرط شئ وعلى المذهب الثانى هو الماهية لا بشرط شئ

البحث الخامس عن الطريق التى يعرف بها الوضع *

الطريق التى يعرف بها الوضع

اعلم أنه لما كان الكتاب والسنة وارين بلغة العرب وكان العلم بهامته متوقفاً على العلم بها كان العلم بهامته أهم الواجبات ولا بد فى ذلك من معرفة الطريقة التى نقلت هذه اللغة العربية بها لينال بحال العقل فى ذلك لأنها أمور وضعية والأمور الوضعية لا يستعمل العقل بأدراكها فلا تكون الطريق إليها الانقلية والحق أن جميعها منقول بطريق التواتر وقيل ما كان منها لا يقبل التشكيك كالأرض والسماء والحر والبرد ونحوها فهو منقول بطريق التواتر وما كان منها يقبل التشكيك كاللغات التى فيها غرابية فهو منقول بطريق الآحاد ولا وجه لهذا فإن الأئمة المشتغلين بنقل اللغة قد نقلوا غير بعضها كما نقلوا غيره وهم عدد لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب فى كل عصر من العصور وهذا معلوم لكل من له علم بأحوال المشتغلين بلغة العرب وقد أورد الرازى فى الحصول تشكيكاً على هذا كعادته المسقرة فى مصنفاته حتى فى تفسير الكتاب العزيز فقال أما التواتر فلا شك أنه عليه من وجوه (الأول) أن نجد الناس مختلفين فى معانى الالفاظ التى هى أكثر الالفاظ دوراً على السنة المسامين اختلافاً لا يمكن القطع بما هو الحق كلفظة الله تعالى فإن بعضهم زعم أنها ليست بعربية بل سريانية والذين جعلوها عربية اختلفوا فى أنها من الاسماء المشتقة أو الموضوعات والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافاً شديداً وكذا القائلون بكونها موضوعات اختلفوا أيضاً اختلافاً كثيراً ومن تأمل أدلتهم فى تعيين مدلول هذه اللفظة علم أنها متعارضة وإن شأماً منها لا يفيد الظن الغالب فضلاً عن اليقين وكذا اختلفوا فى الإيمان والكفر والصلاة والزكاة حتى

ان كثير من المحققين في علم الاشتقاق زعم ان اشتقاق الصلاة من الصلوتين وهما عظم الورك ومن المعلوم ان هذا الاشتقاق غريب وكذلك اختلغوا في الاوامر والنواهي وصيغ العموم مع شدة اشتهاؤها وشدة الحاجة اليها اختلافا شديدا واذا كان الحال في هذه الالفاظ التي هي أشهر الالفاظ والحاجة الى استعمالها ماسة جدا كذلك فإظنك بسائر الالفاظ واذا كان كذلك ظهر ان دعوى التواتر في اللغة والنحو مستعذراته ^١ ولا يخفى ان محل النزاع هو كون نقل هذه اللغة العربية الى المناظر في التواتر عن العرب الموثوق بعريتهم فالاختلاف في الاشتقاق والوضع وغير ذلك خارج عن محل النزاع ولا يصلح للتشكيك به بوجه من الوجوه وقد تنبه الرازي لهذا فقال (فان قلت) هب أنه لا يمكن دعوى التواتر في معاني هذه الالفاظ على سبيل التفصيل ولكننا نعلم معانيها في الجملة فنعلم انهم يطلقون لعظم الله تعالى على الاله سبحانه وان كنا لا نعلم مسمى هذا اللفظ أهو الذات أم المعبودية أم القادرية وكذا القول في سائر الالفاظ ^٢ قلت حاصل ما ذكره اننا لا نعلم اطلاق لفظة الله سبحانه وتعالى من غير أن نعلم أن مسمى هذا الاسم ذاته أو كونه قادرا على الاختراع أو كونه ملجأ الخلق أو كونه بحيث يصير العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المذكورة هذا اللفظ وذلك يفيد في القطع بمسماه واذا كان الامر كذلك في هذه اللفظة مع نهاية شهرتها ونهاية الحاجة الى معرفتها كان يمكن الاحتقال فيما عداها ^٣ وهاذا الجواب باطل لان هذه اللفظة قد نقلت اليها على طريقة التواتر ونقل السناناقلون لها انها موضوع للرب سبحانه وتعالى وهذا القدر يكفي في الاستدلال به على محل النزاع وأما الاختلاف في مفهوم الاله سبحانه وتعالى فبحث آخر لا يقدح به على محل النزاع أصلا ثم قال مر فالدلك التشكيك بتشكيك آخر وهو أن من شرط التواتر استواء الطرفين والوسط فهب أنا علمنا حصول شرائط التواتر في حفاظ اللغة والنحو والتصريف في زماننا فكيف نعلم حصولها في سائر الأزمنة انتهى ويجب ان علمنا حصولها فيهم في سائر الأزمنة بنقل الأئمة الثقات الأثبات المشتغلين باحوال النقلة اجمالا وتفصيلا ثم أطال الكلام على هذا ثم عاد الى التشكيك في نقلها آحادا وجميع ما جاء به مدفوع مر دود فلا يشتغل بالتطوير بنقله والكلام عليه ففياذ كرنا من الرد عليه ما يرشد الى الرد ببقية ما شكك به ^٤

وقد اختلف في جواز اثبات اللغة بطريق القياس فجوز القاضى أبو بكر الباقلاني وابن شريح وأبو اسحق الشيرازي والرازي وجماعة من الفقهاء ومنعه الجوزي والغزالي والآمدي وهو قول عامة الحنفية وأكثر الشافعية واختاره ابن الحاجب وابن الهمام وجماعة من المتأخرين وليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستعقار كرفع الفاعل ونصب المفعول بل النزاع فيما اذا سمى مسمى باسم في هذا الاسم باعتبار أصله من حيث الاشتقاق أو غيره معنى يظن اعتبار هذا المعنى في التسمية لاجل دوران ذلك الاسم مع هذا المعنى وجودا وعدمه ما يوجد ذلك المعنى في غير ذلك الاسم فهل يتعدى ذلك الاسم المذكور الى ذلك الغير بسبب وجود ذلك المعنى فيه فيطلق ذلك الاسم عليه حقيقة إذ لا نزاع في جواز الاطلاق مجازا انما الخلاف في الاطلاق حقيقة وذلك كالخمر الذي هو اسم للنبي من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد اذا أطلق على النبيذ لما قاله بالنبي المذكور بجماع الخمرة للعقل فانها معنى في الاسم يظن اعتباره في تسمية النبي المذكور به لدوران التسمية معه فهمام توجد في ماء العنب لا يسمى خرا بل عصيرا واذا وجدت فيه مسمى به واذا زالت عنه لم يسمى به بل خلا وقد وجد ذلك في النبيذ أو يخص اسم الخمر بمخامر للعقل هو ماء العنب المذكور فلا يطلق حقيقة على النبيذ وكذلك تسمية النباش سارقا للخنزيرة واللانط زانبا للديلاج المحرم ^٥ احتج المجوزون بان دوران الاسم مع المعنى وجودا وعدمه ما يدل على انه المعتبر لانه يفيد الظن واجيب بان افادة الدوران لذلك ممنوعة لما سيأتى في مسائل العلة وبعد التسليم لافادة الدوران وكونه طريقا صحيحة فنقول ان أردتم بدوران الاسم مع المعنى المذكور دورانا مطلقا

سواء وجد في أفراد المسمى أو غيرها بادعاء ثبوت الاسم في كل مادة يوجد فيها ذلك المعنى وانتفائه في كل مالم يوجد فيه بطريق النقل فغير المفروض لأن ما يوجد فيه ذلك المعنى حينئذ يكون من أفراد المسمى فلا يتحقق الحاق فرع بأصل وإن أردتم بدوران الاسم مع المسمى أن يدور معه في الأصل المقيس عليه فقط لوجود الاسم في كل مادة يوجد فيها المسمى وانتفائه في كل مالم يوجد فيه منعنا كونه طريقا مقام تسمية الشيء باسم لمشاركة المسمى في معنى دار الاسم معه وجودا وعدما وإن سلمنا كونه طريقا صحيحة لاثبات الحكم في الشرعيات فذلك لا يستلزم اثبات كونه طريقا صحيحة في اثبات الاسم وتعديته من محل إلى محل آخر لأن القياس في الشرعيات سمعي ثبت اعتباره بالسمع من الشارع وتعدنا به لأنه عقلی وأجيب ثانيا بالمعارضة على سبيل القلب بأنه دار يضمحل ككونه ماء العنب ومال الحى ووطأ في القبل فدل على أنه معتبر والمعنى جزء العلة ومن قال بقطع النباش وحد شارب النبيذ فذلك لعدم دليل السرقة والحد أو لقياسهما على السارق والخمر قياسا شرعيا في الحكم لانه يسمى النباش سارقا والنبيذ خرا بالقياس في اللغة كما عظم وأيضا القياس في اللغة اثبات بالمحتمل وهو غير جائز لانه كما يحتمل التصريح باعتباره يحتمل التصريح بمنعه وأيضا لا يصح الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال المجرد عن الرجحان وأيضا هذه اللغة العربية قد تقدم الخلاف هل هي توقيفية أو اصطلاحية وعلى القولين فلا طريق إليها إلا النقل فقط وعلى القول بالتفصيل كذلك لانه راجع إلى القولين وإذا عرفت هذا علمت أن الحق منع اثبات اللغة بالقياس

الفصل الرابع في تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب

تقسيم اللفظ الى
مفرد ومركب

اعلم أن اللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو مركب والافهم مفرد والمفرد اما واحد أو متعدد وكذلك معناه فهذه أربعة أقسام الأول الواحد لواحد إن لم يشترك في مفهومه كثيرون لا حقيقة ولا مقدر اخر فله معينه إما مطلقة أى وضعا واسما فعمل الفعل شخصي وجزئي شخصي وجزئي حقيقي ان كان فردا أو مضافا بوضعه الأصلي سواء كان العهد أى اعتبار الحضور لنفس الحقيقة أو لصفة منها معينه مذكورة أو في حكمها أو مبهمة من حيث الوجود معينه من حيث التخصيص أو لاسكل من الحصص وإما بالاشارة الحسية فاسمها وإما بالعقلية فلا بد من دليلها سابقا كضمير الغائب أو معا كضميرى الخطاب والمتكلم أو لاحقا كالموصولات وإن اشترك في مفهومه كثيرون تحقيقا أو تقديرافى كلى فإن تناول الكثير على أنه واحد الجنس والافاسم الجنس وإيما كان فتناوله لجزئياته ان كان على وجه التفاوت بأولية أو أولوية أو أشدية فهو المشكك وإن كان تناوله لها على السوية فهو المتواطىء وكل واحد من هذه الاقسام ان لم يتناول وضعا لا فردا معينا فخاص خصوصا البعض وإن تناول الافراد واستغرقها فعام سواء استغرقها مجتمعة أو على سبيل البديل والأول يقال له المسموم الشمولى والثانى البديلى وإن لم يستغرقها فإن تناول مجموعا غير محصور فيسمى عاما عند من لم يشترط الاستغراق كالجمع المنكر وعند من اشترط واسطة والراجح أنه خاص لأن دلالة على أقل الجمع قطعية كدلالة المفرد على الواحد وإن تناول مجموعا بل واحد أو اثنين أو يتناول محصورا فخاص خصوصا الجنس أو النوع والثانى اللفظ المتعدد المعنى المتعدد ويسمى المتباين سواء تعاضت افرادة كالإنسان والفرس أو توصلت كالسيف والصارم والثالث اللفظ الواحد المعنى المتعدد فإن وضع لاسكل فاشترك والأفان اشتهر فى الثانى فنقول ينسب إلى ناقله والاشقيةة ومحاز الرابع اللفظ المتعدد المعنى الواحد ويسمى المترادف وكل من الأربعة ينقسم إلى مشتق وغير مشتق وإلى صفة وغير صفة ثم دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام وجميع ما ذكرنا

مسألة الاشتقاق

ههنا قد بين في علوم معروفة فلا نطيل البحث فيه ولكننا ندكر ههنا خمس مسائل تتعلق بهذا العلم تعلقا تاما
 * المسئلة الأولى في الاشتقاق * الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فتد أحدهما
 الى الآخر واركانه أربعة أحدها اسم موضوع لمعنى وثانيها شيء آخر له نسبة الى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين
 هذين الاسمين في الحروف الأصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط أو حركة فقط أو فيهما معا وكل
 واحد من هذه الاقسام الثلاثة إما أن يكون بالزيادة أو النقصان أو بهما معا فهذه تسعة أقسام أحدها زيادة
 الحركة ثانيها زيادة الحرف ثالثها زيادة الحرف رابعها نقصان الحركة خامسها نقصان الحرف سادسها نقصانهما
 سابعها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ثامنها زيادة الحرف مع نقصان الحركة تاسعها أن يزداد فيه حركة وحرف
 وينقص عنه حركة وحرف وقيل تنتهي أقسامه الى خمسة عشر وذلك لأنه يكون إما بحركة أو بحرف بزيادة
 أو بنقصان أو بهما والتركيب مثنى وثلاث ورباع * وينقسم الى الصغير والكبير والا كبرلان المناسبة أعم من
 الموافقة في الحروف والترتيب صغير وبدون الترتيب كبير نحو جذب وجذب وكنى وناك وبدون
 الموافقة أكبر لمناسبة ما كالمخرج في ثلم وثلب أو الصفة كالشد في الرجم والرقم فالعبر في الاولين الموافقة
 وفي الاخير المناسبة والاشتقاق الكبير والا كبرليس من غرض الاصول لان المبحوث عنه في الاصول إنما
 هو المشتق بالاشتقاق الصغير * واللفظ ينقسم الى قسمين صفة وهي ما دل على ذات مبهمة غير معينة بتعيين
 شخصي ولا جنسي متصفة بمعين كضارب فان معناه ذات لها الضرب وغير صفة وهو ما لا يدل على ذات مبهمة
 متصفة بمعين * ثم اختلفوا هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فيكون للباشر حقيقة اتفاقا وفي
 الاستقبال مجازا اتفاقا وفي الماضي الذي قد انقطع خلاف مشهور بين الخفية والشافعية فقالت الخفية مجاز
 وقالت الشافعية حقيقة واليه ذهب ابن سينا من الفلاسفة وأيوها شتم من المعتزلة * اخرج القائلون بالاشتراط بأن
 الضارب بعد انقضاء الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب واذا صدق عليه ذلك وجب أن لا يصدق عليه انه ضارب
 لان قولنا ضارب يناقضه في العرف قولنا ليس بضارب وأجيب بمنع أن نفيه في الحال يستلزم نفيه مطلقا فان
 الثبوت في الحال أخص من الثبوت مطلقا وفي الأخص لا يستلزم نفي الاعم الا أن يراد النفي المقيّد بالحال لا نفي
 المقيّد بالحال وأجيب أيضا بأن اللازم النفي في الجملة ولا ينافي الثبوت في الجملة الا أن يقال ان الاعتبار بالمنافاة
 في اللغة لا في العقل واحتجوا ثانيا بأنه لو صح اطلاق المشتق اطلاقا حقيقيا باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده
 ولا يصح اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فانه قد يشترط المشترك بين الماضي والحال وهو كونه ثبت له الضرب * واحتج
 النافون باجماع أهل اللغة على صحة ضارب أمس والاصل في الاطلاق الحقيقة وأجيب بأنه مجاز بدليل اجماعهم
 على صحة ضارب غدا وهو مجاز اتفاقا ويجاب عنه بأن مجازيته لعدم تلبسه بالفعل لا في الحال ولا في الماضي
 فلا يستلزم مجازية ضارب أمس * والحق ان اطلاق المشتق على الماضي الذي قد انقطع حقيقة لا تصافه بذلك
 في الجملة وقد ذهب قوم الى التفصيل فقالوا ان كان معناه ممكن البقاء اشترط بقاءه فاذا مضى وانقطع فجاز وان
 كان غير ممكن البقاء لم يشترط بقاءه فيكون اطلاقه عليه حقيقة وذهب آخرون الى الوقف ولا وجه له فان
 أدلة صحة اطلاق الحقيقي على ماضى وانقطع ظاهرة قوية

مسألة الترادف

* المسئلة الثانية في الترادف * هو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد فيخرج
 عن هذا دلالة اللفظين على مسمى واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند أو باعتبار الصفة
 وصفة الصفة كالصبح والناطق * والفرق بين الاسماء المترادفة والاسماء المؤكدة أن المترادفة تفيد واحدة واحدة
 من غير تفاوت أصلا وأما المؤكدة فان الاسم الذي وقع به التأكيديفيد تقوية المؤكدة أو رفع توهم التجوز أو

السهو أو عدم الشمول وقد ذهب الجمهور إلى إثبات الترادف في اللغة العربية وهو الحق وسببه إما تعدد الوضع أو توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله وهو المسمى عند أهل هذا الشأن بالافتنان أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع فإنه قد يحصل أحد اللفظين المترادفين للقافية أو الوزن أو السجعة دون الآخر وقد يحصل التجنيس والتقابل والمطابقة ونحو ذلك هذا دون هذا وبهذا يندفع ما قاله الممانعون لوقوع الترادف في اللغة من أنه لو وقع لغزى عن الفائدة لكفاية أحد هما فيكون الثاني من باب العبث ويندفع أيضا ما قالوه من أنه يكون من تحصيل الحاصل ولم يأتيوا بحجة مقبولة في مقابلة ما هو معلوم بالضرورة من وقوع الترادف في لغة العرب مثل الأسد والبيث والحنطة والقمح والجلوس والقيوم والبقاء والصفات كالحجر لتغطية العقل والعقار لعقره أو لمعاقرته أو اختلاف الذات والصفة كالإنسان والبشر أو الصفات كالحجر لتغطية العقل والعقار لعقره أو لمعاقرته أو اختلاف الحالة السابقة كالقيوم والجلوس من الاضطجاع تكلف ظاهر وتعتسف بحت وهو وإن أمكن تكلف مثله في بعض المواد المترادفة فإنه لا يمكن في أكثرها يعلم هذا كل عالم بلغة العرب فالعجب من نسبة المنع من الوقوع إلى مثل ثعلب وابن فارس مع توسعهما في هذا العلم

مسألة المشتركة

المسئلة الثالثة في المشتركة وهو اللفظة الموضوعية لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا ولا من حيث هما كذلك نخرج بالوضع ما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز ونخرج بقييد الحيشية المتواطئ فإنه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي كذلك بل من حيث أنها مشتركة في معنى واحد وقد اختلف أهل العلم في المشتركة فقال قوم أنه واجب الوقوع في لغة العرب وقال آخرون أنه ممنوع الوقوع وقالت طائفة أنه جائز الوقوع احتج القائلون بالوجوب بأن الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية والمتناهي إذا وزع على غير المتناهي لم الاشتراك ولا ريب في عدم تناهي المعاني لأن الأعداد منها وهي غير متناهية بلا خلاف واحتجوا ثانيا بأن الالفاظ العامة كالوجود والشيء ثابتة في لغة العرب وقد ثبت أن وجود كل شيء بنفس ماهيته فيكون وجود الشيء مخالفا لوجود الآخر مع أن كل واحد منهما يطلق عليه لفظ الموجود بالاشتراك وأجيب عن الدليل الأول بمنع عدم تناهي المعاني أن أريد بها المختلفة أو المتضادة وتسلية مع منع عدم وفاء الالفاظ بها أن أريد المتماثلة المتعددة في الحقيقة أو المطلقة فإن الوضع للحقيقة المشتركة كاف في التفهيم وأيض الواسم عدم تناهي كل منها لكان عدم تناهي ما يحتاج إلى التعبير والتفهم ممنوعا وأيض الانسليم تناهي الالفاظ لكونها مركبة من المتناهي فإن أسماء العدد غير متناهية مع تركبها من الالفاظ المتناهية وأجيب عن الدليل الثاني بأننا لا نسلم أن الالفاظ العامة ضرورية في اللغة وإن سلمنا ذلك لا نسلم أن الموجود مشترك لفظي لم لا يجوز أن يكون مشتركا معنويا وإن سلمنا ذلك لم لا يجوز اشتراك الموجودات كلها في حكم واحد سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة واحتج القائلون بالامتناع بأن مخاطبة باللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام وما كان كذلك يكون منشأ للفساد وأجيب بأنه لا نزاع في أنه لا يحصل الفهم التام بسماع اللفظ المشترك لكن هذا القدر لا يوجب نفيه لأن أسماء الأجناس غير دالة على أحوال تلك المسميات لانفيا ولا اثباتا والأسماء المشتقة لا تدل على تعيين الموصوفات البتة ولم يستلزم ذلك نفيها أو كونها غير ثابتة في اللغة

واحتج من قال بجواز الوقوع وامكانه بأن المواضع تابعة لأغراض المتكلم وقد يكون للإنسان غرض في تعريف غيره شيئا على التفصيل وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الأجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سببا للفساد كما روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال لمن سأله عند الهجرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من هو فقال هو رجل يهديني السبيل ولأنه لا يكون المتكلم واثقا بصحة الشيء على التعيين إلا أنه يكون وانقابه

وجود أحدهما لا محالة حينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب ولا يكذب ولا يظهر جهله بذلك فإن أى معنى لا يصح فله أن يقول أنه كان مرادى الثانى * وبعدها كله فلا يخفك أن المشترك موجود فى هذه اللغة العربية لا ينكر ذلك الامكان كالمقرء فانه مشترك بين الطهر والحوض مستعمل فيهما من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وهذا لا خلاف فيه بين أهل اللغة وقد أجيب عن هذا بمنع كون القرء حقيقة فيهما لجواز مجازية أحدهما وخفاء موضع الحقيقة ورد بأن المجاز ان استغنى عن القرينة التحق بالحقيقة وحصل الاشتراك وهو المطلوب والافلا تساوى ومثل القرء العين فانها مشتركة بين معانيها المعروفة وكذا اللون مشترك بين الابيض والاسود وكذا عس مشترك بين أقبل وأدبر وكما هو واقع فى لغة العرب بالاستقراء فهو أيضا واقع فى الكتاب والسنة فلا اعتبار بقول من قال انه غير واقع فى الكتاب فقط أو غير واقع فيهما لافى اللغة

مسألة استعمال
اللفظ المشترك فى
معنييه أو معانيه

المسئلة الرابعة * اختلف فى جواز استعمال اللفظ المشترك فى معنييه أو معانيه فذهب الشافعى والقاضى أبو بكر وأبو على الجبائى والقاضى عبد الجبار بن احمد والقاضى جعفر والشجى حسن وبه قال الجمهور وكثير من أئمة أهل البيت الى جواز هذبه أبو هاشم وأبو الحسن البصرى والكرخى الى امتناعه ثم اختلفوا بينهم من منع منه لاهى يرجع الى القصد ومنهم من منع منه لاهى يرجع الى الوضع والكلام بيتنى على بحث هو هل يلزم من كون اللفظ للمعنيين أو معانى على البديل أن يكون موضوعا لهما أو لها على الجمع أم لا فقال المانعون ان المعلوم بالضرورة والغاية بين المجموع وبين كل واحد من الافراد لان الوضع تخصيص لفظ بمعنى فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ الا هذا الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر فاستعماله للمجموع استعمال له فى غير ما وضع له وانه غير جائز وان قلنا ان ذلك اللفظ وضع للمجموع فلا يخلو اما أن يستعمل لافادة المجموع وحده أو لافادته مع افادة افراده فان كان الأول لم يكن اللفظ مفيدا الا لاحد مفهوماته لان الواضع وضعه باراء أمور ثلاثة على البديل واحدها ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا له فى كل مفهوماته وان قلنا انه مستعمل فى افادة المجموع والافراد على البديل فهو محال كما قدمنا * واحتج المجوزون بأمور أحدها ان الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ثم ان الله سبحانه أراد بقوله (ان الله وملائكته يصلون على النبي) كلا المعنيين وهذا هو الجمع بين معنيي المشترك وأجيب بأن هذه الآية ليس فيها استعمال الاسم المشترك فى أكثر من معنى واحدا لان سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته فى الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا بد من اتحاد معنى الصلاة فى الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يأتيا الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام فى غاية الركاكزة فعمل أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا اما الحقيقى فهو الدعاء فالمراد أنه سبحانه يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذى قال ان الصلاة من الله الرحمة قد اراد هذا المعنى لأن الصلاة وضعت للرحمة وأما المجازى فكارادة الخير ونحو ذلك مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع واحتجوا أيضا بقوله سبحانه (ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض) الآية فانه نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فانسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لاوضع الجهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال (وكثير من الناس) لان الانقياد شامل لجميع الناس وأجيب بأنه يمكن أن يراد بالسجود الانقياد فى الجميع وما ذكرنا من أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لم ينقادوا ويمكن أن يراد بالسجود وضع الرأس على الارض فى الجميع فلا يحكم باستحالة من

المجادات الامن يحكم باستحالة التسبيح من المجادات واستحالة الشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة
 * اذا عرفت هذا لا حلك عدم جواز الجمع بين معنيي المشترك أو معانيه ولم يأت من جوزه بحجة مقبولة وقد قيل إنه
 يجوز الجمع مجاز الحقيقة وبه قال جماعة من المتأخرين وقيل يجوز ارادة الجمع لكن بمجرد القصد لا من حيث
 اللغة وقد نسب هذا الى الغزالي والرازي وقيل يجوز الجمع في النفي لافي الاثبات فيقال مثلاً ما رأيت عينا ومراوده
 العين الجارحة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء ولا يصح أن يقال عندى عين وتراد هذه المعاني بهذا اللفظ
 وقيل بارادة الجميع في الجمع فيقال مثلاً عندى عيون ويراد تلك المعاني وكذا المثني في حكمه حكم الجمع فيقال مثلاً
 عندى جوفان ويراد أبيض واسود ولا يصح ارادة المعنيين أو المعاني بل لفظ المفرد وهذا الخلاف إنما هو في المعاني
 التي يصح الجمع بينها وفي المعنيين الذين يصح الجمع بينهم لا في المعاني المتناقضة

المسئلة الخامسة في الحقيقة والمجاز وفي هذه المسئلة عشرة أبحاث *

مسئلة الحقيقة
والمجاز

(البحث الاول في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز) اما الحقيقة فهي فعلية من حق الشيء بمعنى ثبت والتناء نقل
 اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة وفعل في الاصل قد يكون بمعنى الماعل وقد يكون بمعنى المفعول فعلى
 التقدير الاول يكون معنى الحقيقة الثابتة وعلى الثاني يكون معناها المثبتة * واما المجاز فهو مفعول من الجواز الذي
 هو التعدى كما يقال جرت هذا الموضع أى جازته وتعديته أو من الجواز الذي هو قسم الوجوب والامتناع وهو
 راجع الى الاول لان الذي لا يكون واجبا ولا ممثما يكون مترددا بين الوجود والعدم فكأنه ينتقل من
 هذا الى هذا

تفسير لفظي
الحقيقة والمجاز

(البحث الثاني في حدهما) فقيل في حد الحقيقة انها اللفظ المستعمل فيما وضع له فيشمل هذا الوضع اللغوي
 والشرعي والعرفي والاصطلاحي وزاد جماعة في هذا الحد قيداً وهو قولهم في اصطلاح التخاطب لانه اذا كان
 التخاطب باصطلاح واستعمل فيه ما وضع له في اصطلاح آخر لمناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب
 كان مجازاً مع انه لفظ مستعمل فيما وضع له وزاد آخر ون في هذا الحد قيداً فقالوا هي اللفظ المستعمل فيما وضع
 له أولاً لاخراج مثل ما ذكر وقيل في حد الحقيقة انها ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع
 التخاطب به وقيل في حدها انها كل كلمة أريد بها عين ما وضعت له في وضع واضح وضعا لا يستند فيه الى غيره
 وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقته مع قرينه وقيل هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
 أولاً على وجه يصح وزيادة قيد على وجه يصح لاخراج مثل استعمال لفظ الارض في السماء وقيل في حده أيضاً
 انه ما كان بضد معنى الحقيقة

بحث حدهما

(البحث الثالث) قد اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية واختلافوا في ثبوت الحقيقة الشرعية
 وهي اللفظ الذي استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجعولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين
 لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجعولاً والآخر معلوماً وينبغي أن يعلم قبل ذلك الخلاف
 والادلة من الجانبين أن الشرعية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع كما ظن
 فذهب الجمهور الى اثباتها وذلك كالصلاة والزكاة والصوم والمصلى والمركب والصائم وغير ذلك فحل النزاع
 الالفاظ المتداولة شرعاً المستعملة في غير ما وضع له في اللغة فالجمهور رجعوا حقائق شرعية بوضع الشارع لها
 وأثبت المعتزلة أيضاً مع الشرعية حقائق دينية فقالوا ان ما استعمله الشارع في معان غير لغوية ينقسم الى قسمين

ثبوت الحقيقة
اللغوية والعرفية
والشرعية

الاول الاسماء التي أجزيت على الافعال وهي الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك والقسم الثاني الاسماء التي أجزيت على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق ونحو ذلك فجعلوا القسم الاول حقيقة شرعية والقسم الثاني حقيقة دينية وان كان السكل على السواء في أنه عرف شرعي وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وبعض المتأخرين ورجحه الرازي انها مجازات لغوية غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دوراتها على السنة أهل الشرع * ونمرة الخلاف انهم اذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة هل تحمل على المعاني الشرعية أو على اللغوية فالجمهور قالوا بالاول والباقلاني ومن معه قالوا بالثاني قالوا أما في كلام المشرعة فيحمل على الشرعي اتفاقا لانها قد صارت حقائق عرفية بينهم وانما النزاع في كون ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة فتكون حقائق شرعية أو بغلبتها في لسان أهل الشرع فقط ولم يضعها الشارع بل استعمالها مجازات لغوية لقرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية * احتج الجمهور بما هو معلوم شرعا أن الصلاة في لسان الشارع وأهل الشرع لذات الاذكار والاركان والزكاة لأداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص وان هذه المدلولات هي المتبادرة عند الاطلاق وذلك علامة الحقيقة بعد أن كانت الصلاة في اللغة للدعاء والزكاة للنفاء والصيام للإمساك مطلقا والحج للقصد مطلقا وأجيب عن هذا بأن ما بقية في معانيها اللغوية والزادات شروط والشروط خارج عن المشروط ورد بأنه يستلزم أن لا يكون مصليا من لم يكن داعيا كالآخرس وأجيب أيضا بأنه لا يلزم من سبق المعاني الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة لأهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية بوضع الشارع ورد بأنه ان أريد بكون اللفظ مجازا ان الشارع استعماله في معناه لمناسبة للغة اللغوية ثم اشتهر فأدغم قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعى وان أريد أن أهل اللغة استعمالوه في هذه المعاني وتبعهم الشارع في ذلك لخلاف الظاهر للقطع بأن ما كان أهل اللغة يعرفونها واحتج القاضي ومن معه بأن افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية لما كان القرآن كله عربيا وفساد اللزوم يدل على فساد اللزوم أما الملازمة فلان هذه الالفاظ مذكورة في القرآن فلو لم تكن افادتها لهذه المعاني عربية لزم أن لا يكون القرآن عربيا وأما فساد اللزوم فلغوله سبحانه (قرأ ناعربيا) وقوله (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) وأجيب بأن افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني وان لم تكن عربية لكنها في الجملة الالفاظ عربية فانهم كانوا يتكلمون بها في الجملة وان كانوا يعنون بها غير هذه المعاني واذا كان كذلك كانت هذه الالفاظ عربية فالملازمة ممنوعة وأجيب أيضا بأننا لنسلم انها ليست بعربية على تسليم أنها مجازات لغوية جعلها الشارع حقائق شرعية لان المجازات عربية وان لم تصرح العرب بأحاديثها فقد جوزوا نوعها وذلك يكفي في نسبة المجازات بأسرها إلى لغة العرب والالزام كونها كلها ليست بعربية والالزام باطل فاللزم من مثله ولو سلمنا أن المجازات العربية التي صارت حقائق بوضع الشارع ليست بعربية لم يلزم أن يكون القرآن غير عربي بدخولها فيه لانها قليلة جدا والاعتبار بالاغلب فان الثور الاسود لا يمنع اطلاق اسم الاسود عليه بوجود شعرات بيض في جلده على أن القرآن يقال بالاشتراك على مجموعته وعلى كل بعض منه فلا تدل الآية على أنه كائن عربي كما يفهمه قوله في سورة يوسف (انا أنزلناه قرآنا عربيا) والمراد منه تلك السورة وأيضا الحروف المذكورة في أوائل السور ليست بعربية والمشكاة لغة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس من لغة الروم * واذا عرفت هذا تقرر ثبوت الحقائق الشرعية وعلمت أن نافيها لم يأت بشيء يصحح للاستدلال كما أوضحناه وهكذا الكلام فيما دلت عليه الحقيقة حقيقة دينية فانه من جملة الحقائق الشرعية كما قدمنا فلا حاجة إلى تطويل البحث فيه

(البحث الرابع) المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور أهل العلم وخالف في ذلك أبو اسحق الاسفرائيني وخلافه هذا يدل على دلالته على عدم اطلاعه على لغة العرب وينادي بأعلى صوت بأن سبب هذا الخلاف تغريبه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التي لا تحقق على من له أدنى معرفة بها وقد استدلل بها هو وأهله من بيت العنكبوت فقال لو كان المجاز واقعا في لغة العرب لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تحقق القرينة وهذا التعليل عليل فان تجويز خفاء القرينة أخفى من السهوا واستدل صاحب المحصول بهذا القائل بأن اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز فاما أن يفيد مع القرينة أو بدونها والاول باطل لانه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غير ذلك فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة لا مجازا والثاني باطل لان اللفظ لو أفاد معناه المجازي بدون قرينة كان حقيقة فيه اذ لا معنى للحقيقة الا كونهامسئلة بالافادة بدون قرينة وأجاب عنه بأن هذا نزاع في العبارة ولنا أن نقول اللفظ الذي لا يفيد الاعم القرينة هو المجاز ولا يقال للفظه مع القرينة حقيقة فيه لان دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل الجموع لفظا واحدا دالا على المسمى وعلى كل حال فهذا لا ينبغي الاشتغال بدفعه ولا التطويل في رده فان وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم وأوضح من شمس النهار قال ابن جني أكثر اللغة مجاز وقد قيل ان أباعلى الفارسي قائل بمثل هذه المقالة التي قالها الاسفرائيني وما ظن من أبي علي يقول ذلك فانه امام اللغة العربية الذي لا يخفى على مثله مثل هذا الواضح البين الظاهر الجلي وكأن المجاز واقع في لغة العرب فهو أيضا واقع في الكتاب العزيز عند الجاهير وقوعا كثيرا بحيث لا يخفى الا على من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز وقد روى عن الظاهرية نفيه في الكتاب العزيز وما هذا بأول مسائلهم التي جحدوا فيها جودا يباه الانصاف وينكره الفهم ويجحد العقل وأما استدلالهم من أن المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه وهو باطل لان الصادق انما هو في الحقيقة فلا ينفي صدق اثبات المجاز وليس في المقام من الخلاف ما يقتضي ذكر بعض المجازات الواقعة في القرآن والامر أوضح من ذلك وكأن المجاز واقع في الكتاب العزيز وقوعا كثيرا فهو أيضا واقع في السنة وقوعا كثيرا والانكار لهذا الوقوع مباهة لا يستحق المجاوبة

ث العلاقة

(البحث الخامس) انه لا بد من العلاقة في كل مجاز فيما بينه وبين الحقيقة والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له وذلك الاتصال اما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقة المشابهة وهي الاشتراك في معنى مطلقا السكون بحيث أن تكون ظاهرة الثبوت لمحله والاتقاء عن غيره كالاسم للرجل الشجاع لا لا يجر والمراد الاشتراك في الكيف فيندرج تحت مطلق العلاقة المشابهة كالعلاقة المشابهة كاطلاق الانسان على الصورة المنقوشة ويندرج تحتها ايضا المطابقة والمناسبة والتضاد المنزل منزلة التناسب لتكميل نحو (فبشرهم بعباد أليم) فهذا الاتصال المعنوي وأما الاتصال الصوري فهو اما في اللفظ وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان وفي المشابهة كالعلاقة البديعية وهي الصيغة الحقيقية أو التقديرية وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى وهو الكون عليه كاليتيم للبالغ أو باعتبار المستقبل وهو الأول اليه كالتجر للعصير أو باعتبار الكلية والجزئية كالركوع للصلاة واليد في راء الرسخ والحالية والحالية كاليدي في القدرة والسببية والمسببية والاطلاق والتقييد والزرور والمجاورة والظرفية والمظروفية والبديلية والشرطية والمشرطية والصدية ومن العلاقات إطلاق المصدر على الفاعل أو المفعول كالعلم في العالم أو المعلوم ومنها تسمية مكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر التي في الدن انما مسكرة ومنها اطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه وقد جعل بعضهم في اطلاق اسم السبب على المسبب أربعة أنواع القابل والصورة والفاعل والغاية أي تسمية الشيء باسم قابله نحو سال الوادي وتسمية

الشيء باسم صورته كتسمية القدرة باليد وتسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظنا كتسمية المطر بالسما والنبات بالغيث وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب بالجمر وفي إطلاق اسم المسبب على السبب أربعة أنواع على العكس من هذه المذكورة قبل هذا وعند بعضهم من العلاقات الخلول في محل واحد كالحياة في الإيمان والعلم وكماوت في ضدهما والخلول في محلين متقاربين كرضي الله في رضي رسوله والخلول في حيزين متقاربين كالبيت في الحرم كما في قوله (فيه مقام إبراهيم) وهذه الأنواع راجعة إلى علاقة الحالية والمحلية كما أن الأنواع السابقة مندرجة تحت علاقة السببية والمسببية فاذكرناه هنا مجموعها أكثر من ثلاثين علاقة وعند بعضهم من العلاقات ما لا تعلق لها بالمقام كحذف المضاف نحو (واسأل القرية) يعني أهلها وحذف المضاف اليه نحو أنا بن جلا أي أنا ابن رجل جلا والنكرة في الإثبات إذا جعلت للعموم نحو (عانت نفس ما أحضرت) أي كل نفس والمعرف باللام إذا أريد به الواحد المنكر نحو (ادخلوا عليهم الباب) أي بابا من أبوابها والحذف نحو (بين اللهكم أن تضلوا) أي كراهة أن تضلوا والزيادة كقوله تعالى (ليس كمثل شيء) ولو كانت هذه معتبرة لكانت العلاقات نحو أربعين علاقة كما قال بعضهم إنها لا تزيد على إحدى عشرة وقال آخر لا تزيد على عشرين وقال آخر لا تزيد على خمس وعشرين فتدبر * واعلم أنه لا يشترط النقل في آحاد المجاز بل العلاقة كافية والمعتبر نوعها ولو كان نقل آحاد المجاز معتبرا لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل ولوقعت منهم الخطئة لمن استعمل غير المسموع من المجازات وليس كذلك بالاستقراء ولذلك لم يدونوا المجازات كالحقائق وأيضا لو كان نقلها الاستغنى عن النظر في العلاقة لكفاية النقل وإلى عدم اشتراط نقل آحاد المجاز ذهب الجمهور وهو الحق ولم يأت من اشترط ذلك بحجة تصلح لذكرها وتستدعي التعرض لدفعها وكل من له علم وفهم يعلم أن أهل اللغة العربية ما زالوا يخترعون المجازات عند وجود العلاقة ومع نصب القرينة وهكذا من جاء بعدهم من أهل البلاغة في فن النظم والنثر ويتبادحون باختراع الشيء الغريب من المجازات عند وجود المصالح للتجوز ولم يسمع عن واحد منهم خلاف هذا

قرائن المجاز

* البحث السادس في قرائن المجاز * اعلم أن القرينة إما خارجة عن المتكلم والكلام أي لا تكون معنى في المتكلم وصفته ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى في المتكلم أو تكون من جنس الكلام وهذه القرينة التي تكون من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بأن يكون في كلام آخر لفظ يدل على عدم إرادة المعنى الحقيقي أو غير خارج عن هذا الكلام بل هو عينه أو شيء منه يكون دالا على عدم إرادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين إما أن يكون بعض الأفراد أولى من بعض في دلالته ذلك اللفظ عليه كما لو قال كل مملوك لي حر فإنه لا يقع على المكاتب مع أنه عبد مابق عليه درهم فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث أنه مقصور على بعض الأفراد * أما القرينة التي تكون معنى في المتكلم فكقوله سبحانه (واستغفر من استغفرت منهم) الآية فإنه سبحانه لا يأمر بالمعصية * وأما القرينة الخارجة عن الكلام فكقوله (فن شاء فليؤمن) فإن سياق الكلام وهو قوله (أنا أعتدنا) يخرج عن أن يكون للتخيير ونحو قوله طلق امرأتى إن كنت رجلا فإن هذا لا يكون توكيدا لأن قوله إن كنت رجلا يخرج عن ذلك فانتحصرت القرينة في هذه الأقسام * ثم القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي قد تكون عقلية وقد تكون حسية وقد تكون عادية وقد تكون شرعية فلا تختص قرائن المجاز بنوع من هذه الأنواع دون نوع

الأمور التي يعرف بها المجاز

* البحث السابع في الأمور التي يعرف بها المجاز ويتميز عندها عن الحقيقة * اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز إما أن يقع بالنص أو الاستدلال أما بالنص فن وجهين الأول أن يقول الواضح هذا حقيقة وذلك مجاز

الثاني أن يذكر الواضع حد كل واحد منهما بأن يقول هذا مستعمل فيما وضع له وذلك مستعمل في غير ما وضع له
ويقوم مقام الحد ذكر خاصية كل واحد منهما أو ما الاستدلال في وجوه ثلاثة (الاول) أن يسبق المعنى إلى أفهام
أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة فيعلم بذلك أنه حقيقة فيه فإن كان لا يفهم منه المعنى المراد إلا بالقرينة فهو
المجاز واعترض على هذا بالمشتراك المستعمل في معنيتين أو معانيه فإنه لا يتبادر أحدهما أو أحدهما ولا القرينة
المعينة للرادع أنه حقيقة وأجيب بأنها يتبادر جميعها عند من قال بجواز حمل المشترك على جميع معانيه ويتبادر
أحدها لا بعينه عند من منع من حمله على جميع معانيه ورد بأن علامة المجاز تصدق حينئذ على المشترك المستعمل
في المعين اذ يتبادر غيره وهو علامة المجاز مع أنه حقيقة فيه ودفع هذا الرد بأنه إنما يصح ذلك لو تبادر أحدهما
لا بعينه على أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه وأما إذا علم أن المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ
يصلح لهما وهو مستعمل في أحدهما ولا يعمله فذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعنيين مجازا
(الثاني) صحة النفي للمعنى المجازي وعدم صحته للمعنى الحقيقي في نفس الأمر واعترض بأن العلم بعدم صحة النفي
موقوف على العلم بكونه حقيقة ثابت كونه حقيقة به دور ظاهر وكذا العلم بصحة النفي موقوف على العلم بأن
ذلك المعنى ليس من المعاني الحقيقية وذلك موقوف على العلم بكونه مجازا ثابت كونه مجازا به دور وأجيب بأن
سلب بعض المعاني الحقيقية كاف فيعلم أنه مجاز فيه والالزام الاشتراك وأيضا إذا علم معنى اللفظ الحقيقي والمجازي
ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي أن المراد هو المعنى المجازي وبعدم صحته أن المراد هو
المعنى الحقيقي (الثالث) عدم اطراد المجاز وهو أن لا يجوز استعماله في محل مع وجود سبب الاستعمال المسوغ
لاستعماله في محل آخر كالتجوز بالنخلة للإنسان الطويل دون غيره مما فيه طول وليس الاطراد دليل الحقيقة
فإن المجاز قد يطرده كالاسد للشجاع واعترض بأن عدم الاطراد قد يوجد في الحقيقة كالسحبي والفاضل فانهما
لا يطلقان على الله سبحانه مع وجودهما على وجه الكمال فيه سبحانه وكذا القارورة لا تطلق على غير الزجاجة مما
يوجد معنى الاستقرار فيه كالدين وأجيب عنه بأن الامارة عدم الاطراد لا تمنع لغة أو شرعا ولم يتحقق فيما ذكرتم
من الامثلة فإن الشرع منع من اطلاق السحبي والفاضل على الله سبحانه واللغة منعت من اطلاق القارورة على
غير الزجاجة وقد ذكرنا وغير هذه الوجوه مثل قولهم من العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز انها اذا علفت
الكلمة بما يستحيل تعليقها به علم انها في أصل اللغة غير موضوعه له فيعلم انها مجاز فيه ومنها أن يضعوا اللفظة لمعنى
ثم يتركوا استعمالها الا في بعض معانيه المجازية ثم استعمالوه بعد ذلك في غير ذلك الشيء فاننا نعلم كونه من المجاز
العرفي مثل استعمال لفظ الدابة في الجمال ومنها امتناع الاشتقاق فإنه دليل على كون اللفظ مجازا ومنها أن
تختلف صيغة الجمع على الاسم فيجمع على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة ومنها ان المعنى
الحقيقي اذا كان متعلقا بالغير فانه اذا استعمل فيما لا يتعلق به شيء كان مجازا وذلك كالقدرة اذا أريد بها الصفة
كانت متعلقة بالمقدور واذا أطلقت على النبات الحسن لم يكن لها متعلق فيعلم كونها مجازا فيه ومنها أن يكون
اطلاقه على أحد مسمييه متوقفا على تعلقه بالآخر نحو (ومكر وواكر الله) ولا يقال بكر الله ابتداء ومنها أن
لا يستعمل المقيدا ولا يستعمل للمعنى المطلق كمنار الحرب وجناح الذل

البحث الثامن في أن اللفظ قبل الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا بكونه مجازا بل وجهه عن حد
كل واحد منهما اذ الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد
اتفقوا على أن الحقيقة لا تستلزم المجاز لان اللفظ قد يستعمل في ما وضع له ولا يستعمل في غيره وهذا معلوم لكل
عالم بلغة العرب واختلفوا هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا بل يجوز أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له

اللفظ قبل الاستعمال
لا يتصف بكونه حقيقة
أو مجازا

ولا يستعمل في ما وضع له أصلا فقال جماعة ان المجاز يستلزم الحقيقة واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يستلزم لخلا
الوضع عن الفائدة وكان عبثا وهو محال أما الملازمة فلا نعلم يستعمل لا يفيد فائدة وفائدة الوضع انما هي
إعادة المعاني المركبة اذا لم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وأما بطلان اللازم فظاهر وأجيب بمنع
انحصار فائدة في إعادة المعاني المركبة فان صحة التجوز فائدة واستدل القائلون بعدم الاستلزام وهم الجمهور بأنه
لو استلزم المجاز الحقيقة لكانت لحوشايت ليلة الليل أي ابض الغسق وقامت الحرب على ساق أي اشتدت
حقيقة واللازم منتف وأجيب عن هذا بجوابين جدي وتحقيقي أما الجدي فبأن اللازم مشترك لان نفس
الوضع لازم للمجاز فيجب أن تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وأما الحقيقي فباختيار
أنه لا مجاز في المركب بل في المفردات ولها وضع واستعمال ولا مجاز في التركيب حتى يلزم أن يكون له معنى ومن
اتبع عبد القاهر في أن المجاز مفرد مركب ويسمى عقليا وحقيقة عقلية لكونها في الاسناد سواء كان طرفاه
حقيقتين نحو سر تني رؤيتك أو مجازين نحو أحياني كتحالي بطلعتك أو مختلفين فان اتبع في عدم الاستلزام
أضاف ذلك والافله أن يجيب بأن مجازات الأطراف لا مدخل لها فيه ولها حقائق ومجازا لا اسناد ليس لفظا حتى
يطلب لعينه حقيقة ووضع بل معنى له حقيقة بغير هذا اللفظ واجتماع المجازات لا يستلزم اجتماع حقائقها ومن
قال بآليات المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية نحو طارت به العنقاء وراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى فلا بد أن
يقول بعدم الاستلزام ومن في المجاز المركب أحاب عن المجاز العقلي بأنه من الاستعارة التبعية وذلك لان عرف
العرب أن يعتبروا القابل فاعلا نحو مات فلان وطلعت الشمس ولم يلتزموا الاسناد الى القابل الحقيقي كما في
أنبت الله وخلق الله فكذا سر تني رؤيتك لأنها قابلة لاحداث الفرح ونحوها من الصور الاسنادية * وأشف
ما استدلو به قولهم إن الرحمن مجاز في الباري سبحانه لان معناه ذو الرحمة ومعناه الحقيقي وهو رقة القلب لا وجود
له ولم يستعمل في غيره تعالى وأجيب بأن العرب قد استعملته في المعنى الحقيقي فقالوا مسيلمة قرحان النمامة
وردها بهم لم يريدوا بهذا الاطلاق أن مسيلمة رقيق القلب حتى يرد النقض به * وبما يستدل به لنا في أن أفعال
المدح والذم هي أفعال ماضية ولادلالة لها على الزمان الماضي فكانت مجازات لاحقائق لها

بحث تعارض
المجاز والاشتراك

(البحث التاسع) في اللفظ اذا دار بين أن يكون مجازا أو مشتركا هل يرجح المجاز على المشترك أو المشترك على
المجاز فرجح قوم الأول ورجح آخرون الثاني استدلل الأولون بأن المجاز أكثر من الاشتراك في لغة العرب
فرجح الأقل على الأقل وقال ابن جني أكثر اللغة مجاز وبأن المجاز معمول به مطاوعا لا قرينة حقيقة ومعها
مجاز والمشارك بلا قرينة مهملة والاعمال أولى من الاهمال وبأن المجاز أبلغ من الحقيقة كما هو مقرر في علم المعاني
والبيان وبأنه أوجز كافي الاستعارة فهذه فوائد للمجاز وقد ذكرنا غيرها من الفوائد التي لا مدخل لها في المقام
وذكرنا والمشارك مفاسد منها الخلاله بالفهم عند خفاء القرينة عند من لا يجوز حمله على معنييه أو معانيه بخلاف
المجاز فانه عند خفاء القرينة يحمل على الحقيقة ومنها أدبته الى مستبعد من نقيض أو ضد كالقرء اذا أطلق مرادا
به الحيض فيفهم منه الطهر أو بالعكس ومنها احتياجه الى قرينتين إحداهما تدعيه للمعنى المراد والاخرى تدعيه
للمعنى الآخر بخلاف المجاز فانه تسكفي فيه قرينة واحدة * واحتج الآخرون بأن الاشتراك قوائد لا توجد في
المجاز وفي المجاز مفاسد لا توجد في المشترك فن الفوائد أن المشترك مطرد فلا يضطرب بخلاف المجاز فقد لا يطرد
كما تقدم ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتنوع الكلام نحو قرأت المرأة بمعنى حاضت وطهرت والمجاز لا يشتمل
منه وان صلح له حال كونه حقيقة ومنها صحة التجوز باعتبار معني المشترك فتكثر بذلك الفوائد وأما مفاسد
المجاز التي لا توجد في المشترك فها احتياجه الى الوضعين الشخصي والنوعي والشخصي باعتبار معناه الأصلي

والفرع للعلاقة والمشارك يكفي فيه الوضع الشخصي ولا يحتاج الى النوعي لعدم احتياجه الى العلاقة ومنها أن
المجاز مخالف للظاهر فان الظاهر المعنى الحقيقي لا المجازي بخلاف المشترك فانه ليس ظاهرا في بعض معانيه دون
بعض حتى يلزم بارادة أخذها مخالف للظاهر ومنها أن المجاز قد يؤدي الى الغلط عند عدم القرينة فيعمل على
المعنى الحقيقي بخلاف المشترك فان معانيه كلها حقيقية * وقد أجيب عن هذه الفوائد والمفاسد التي ذكرها
الأولون والآخرون والحق ان الحمل على المجاز أولى من الحمل على الاشتراك لغلبة المجاز بلا خلاف والحمل على
الأعم الأغلب دون القليل النادر متعين * واعلم أن التعارض الحاصل بين أحوال الالفاظ لا يختص بالتعارض
بين المشترك والمجاز فان الخل في فهم مراد المتكلم يكون على خمسة أوجه أحدها احتمال الاشتراك وثانيها احتمال
النقل بالعرف أو الشرع وثالثها احتمال المجاز ورابعها احتمال الاضمار وخامسها احتمال التخصيص ووجه
كون هذه الوجوه تؤثر خلا في فهم مراد المتكلم أنه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا
لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد من اللفظ ما وضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان
المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خل في الفهم * والتعارض بين هذه يقع من عشرة وجوه لانه يقع
بين الاشتراك وبين الاربع الباقية ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ثم بين المجاز والوجهين الباقيين ثم بين
الاضمار والتخصيص فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فقل ان النقل أولى لانه يكون اللفظ عند النقل
لحقيقة واحدة مفردة في جميع الاوقات والمشارك مشترك في الاوقات كلها وقيل الاشتراك أولى لانه لا يقتضي
نسخ وضع سابق والنقل يقتضيه وأيضا لم ينكر وقوع المشترك في لغة العرب أحدهم أهل العلم وأنكر النقل
كثير منهم وأيضا قد لا يعرف النقل فيعمل السامع ما سمعه من اللفظ على المعنى الاصل فيقع الغلط وأيضا المشترك
أكثر وجودا من المنقول وهذه الوجوه ترجح الاشتراك على النقل وهي أقوى مما استدلل به من رجح النقل
* وأما التعارض بين المشترك والمجاز فقد تقدم تحقيقه في صدر هذا البحث * وأما التعارض بين الاشتراك
والاضمار فقل ان الاضمار أولى لان الاجمال الحاصل بسبب الاضمار يختص ببعض الصور والاجمال الحاصل
بسبب الاشتراك عام في كل الصور فكان اختلاله بالفهم أكثر من اختلال الاضمار به وقيل ان الاشتراك أولى
لان الاضمار يحتاج الى ثلاث قرائن قرينة تدل على أصل الاضمار وقرينة تدل على موضع الاضمار وقرينة تدل
على نفس المضمر والمشارك يقتصر الى قرينتين كما سبق فكان الاضمار أكثر اختلالا بالفهم وأجيب بأن الاضمار
وان اقتصر الى تلك القرائن الثلاث فذلك في صورة واحدة بخلاف المشترك فانه يقتصر الى قرينتين في صور
متعددة فكان أكثر اختلالا بالفهم على ان الاضمار من باب الاجاز وهو من محسنات الكلام * وأما التعارض بين
الاشتراك والتخصيص فقل التخصيص أولى لأن التخصيص أولى من المجاز وقد تقدم أن المجاز أولى من الاشتراك
* وأما التعارض بين النقل والمجاز فقل المجاز أولى لان النقل يحتاج الى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع وذلك
متعذرا ومتعسر والمجاز يحتاج الى قرينة مانعة عن فهم الحقيقة وذلك متيسر * وأيضا المجاز أكثر من النقل والحمل
على الاكثر مقدم وأيضا في المجاز ما قد مناه من الفوائد وليس شيء من ذلك في المنقول * وأما التعارض بين النقل
والتخصيص فقل التخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على المجاز والمجاز مقدم على النقل * وأما
التعارض بين المجاز والاضمار فقل هما سواء وقيل المجاز أولى لان الاضمار يحتاج الى ثلاث قرائن كما تقدم
* وأما التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى لان السامع اذا لم يجد قرينة تدل على التخصيص حمل
اللفظ على عمومه فيحصل مراد المتكلم وأما في المجاز فالسامع اذا لم يجد قرينة تدل على الحقيقة فلا يحصل مراد
المتكلم * وأما التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على

المجاز والمجاز هو والاضمار سواء وهو أولى من الاضمار

بحث الجمع بين
الحقيقة والمجاز

﴿ البحث العاشر في الجمع بين الحقيقة والمجاز ﴾ ذهب جمهور أهل العربية وجميع الخفعية وجمع من المعتزلة والمحققون من الشافعية إلى أنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم بأن يراد كل واحد منهما وأجاز ذلك بعض الشافعية وبعض المعتزلة كالتقاضى عبد الجبار وأبي علي الجبائي مطلقا إلا أن لا يمكن الجمع بينهما كما فعل أمرؤ تهديدا فإن الأمر طلب الفعل والتهديد يقتضي الترك فلا يجتمعان معا وقال الغزالي وأبو الحسين أنه يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة إلا في غير المفرد كما نرى والمجموع فيصح استعماله فيهما لغة لتضمنه المتعدد كقولهم القلم أحد اللسانين ورجح هذا التفصيل ابن الهمام وهو قوي لأنه قد وجد مقتضى وفقد المانع فلا يمنع عقلا إرادة غير المعنى الحقيقي مع المعنى الحقيقي بالمتعدد * واحتج المانعون مطلقا بأن المعنى المجازي يستلزم ما يخالف المعنى الحقيقي وهو قرينة عدم إرادته فيستحيل اجتماعهما وأجيب بأن ذلك الاستلزام إنما هو عند عدم قصد التعميم أم معه فلا واحتجوا ثانيا بأنه كما يستحيل في الثوب الواحد أن يكون ماسكا وعاربة في وقت واحد كذلك يستحيل في اللفظ الواحد أن يكون حقيقة ومجازا وأجيب بأن الثوب ظرف حقيق للثوب والعاربة واللفظ ليس بظرف حقيق للمعنى * والحق امتناع الجمع بينهما التبادر المعنى الحقيقي من اللفظ من غير أن يشاركه غيره في التبادر عند الإطلاق وهذا مجردة يمنع من إرادته غير الحقيقي بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقي ولا يقال إن اللفظ يكون عند قصد الجمع بينهما مجازا لهما لأن المفروض أن كل واحد منهما متعلق بالحكم لا بمجرد عهدهما ولا خلاف في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يندرج تحته المعنى الحقيقي وهو الذي يسمونه عموم المجاز * واختلفوا هل يجوز استعمال اللفظ في معنييه أو معانيه المجازية فذهب المحققون إلى منعه وهو الحق لأن قرينة كل مجاز تنافي إرادته غير من المجازات وإلى هنا انتهى الكلام في المبادئ * وقد ذكر جماعة من أهل الأصول في المبادئ مباحث في بعض الحروف التي ربما احتاج إليها الأصوليون وأنت خير بأنهم أدونة في فن مستقل مبنية بياننا ما وذلك كالخلاف في الواو هل هي لمطلق الجمع أو للترتيب فذهب إلى الأول جمهور النحاة والأصوليين والفقهاء قال أبو علي الفارسي أجمع نحة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه أنها للجمع المطلق وقال الفراء وتعلب وأبو عبيد أنها للترتيب ورى هذا عن الشافعي والمؤيد بالله وأبي طالب * واحتج الجمهور بأن الواو قد تستعمل فيما يمنع الترتيب فيه كقولهم تقاتل زيد وعمر وولوقيل تقاتل زيد فعمر أو تقاتل زيد ثم عمرو لم يصح والأصل الحقيقة فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب وأيضا الواقعة في الواو الترتيب لم يصح قولك رأيت زيدا وعمر بعده أو رأيت زيدا وعمر قبله لأن قولك بعده يكون تكرارا لما تفيد الواو من الترتيب وقولك قبله يكون مناقضا للمعنى الترتيب ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بأنه امتنع جعل الواو هنا للترتيب لوجود مانع ولا يستلزم ذلك امتناعه عند عدمه واحتجوا أيضا بقوله تعالى (ادخلوا الباب سجدا) وقولوا حطة في سورة البقرة وقال في سورة الاعراف (وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا) وقوله (واسجدوا ركعي مع الراكعين) مع أن الركوع مقدم على السجود وقوله (فتحرر رقبة مؤمنة ودية مسأمة إلى أهله) وقوله (أو تقطع أيديهم وأرجلهم) وقوله (والسارق والسارقة) (الزانية والزاني) وليست في شيء من هذه المواضع للترتيب وهكذا في غيرهما يكثر تعداده وعلى كل حال فأهل اللغة العربية لا يفهمون من قول من قال اشتر الطعام والادام أو اشتر الادام والطعام الترتيب أصلا وأيضالو كانت الواو للترتيب افهم الصحابة رضي الله عنهم من قوله سبحانه (إن الصفا والمروة من شعائر الله) أن الابتداء يكون من الصفا من دون أن يسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك بل كنهم

معنى الواو

سأله فقال ابدؤا بما بدأ الله به * واحجج القائلون بالترتيب بما صح أن خطيبا قال في خطبته من يطلع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بئس خطيب القوم أنت قل ومن يعص الله ورسوله ولو كان الواو لمطلق الجمع لما افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله * وأجيب عن هذا بأنه إنما أمره صلى الله عليه وآله وسلم بذلك لأنه فهم منه اعتقاد التورية بين الله ورسوله فأمره بعدم الجمع بينهما في ضمير واحد تعظيما لله سبحانه * والحاصل أنه لم يأت القائلون بإفادة الواو للترتيب بشيء يصح للاستدلال به ويستدعي الجواب عنه * وكان الواو لمطلق الجمع من دون ترتيب ولا معية فالغناء للتعقيب بأجاء أهل اللغة وإذا وردت التعقيب فذلك لدليل آخر مقتن منها * وكذلك في الظرفية أما حقيقة أو مقدرة * وكذلك من ترد لمعان * وكذلك الباء لمانع مبينة في علم الاعراب فلا حاجة لنا إلى التطويل بهذه الحروف التي لا يتعلق بتطويل الكلام فيها كثير فائدة فإن معرفة ذلك قد عرفت من ذلك العلم * وانشرع لأن يعون الله وامداده وهداياته وتيسيره في المقاصد فيقول

﴿ المقصد الأول في الكتاب العزيز ﴾

(وفيه أربعة فصول)

(الفصل الأول فيما يتعلق بتعريفه) اعلم أن الكتاب لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب ثم غلب في عرف أهل الشرع على القرآن * والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه المقروء بالسنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر ولذا جعل تفسيره في هذا تعريف الكتاب باعتبار اللغة وهو التعريف اللفظي الذي يكون مرادف أشهر * وأما أحد الكتاب اصطلاحا فهو الكلام المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقله متواترا فخرج بقوله المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف سائر الكتب والأحاديث القدسية والأحاديث النبوية وغيرها وخرج بقوله المنقول الينا نقله متواترا القراءات الشاذة وقد ورد على هذا الحد أن فيه دورا لأنه عرف الكتاب بأنه مكتوب في المصاحف وذلك لأنه إذا قيل ما المصحف فلا بد أن يقال هو الذي كتب فيه القرآن وأجيب بأن المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن وفيه في حده هو اللفظ العربي المنزل للتدبر والتذكر المتواتر فاللفظ جنس يعم الكتب السماوية وغيرها والعربي يخرج غير العربي من الكتب السماوية وغيرها والمنزل يخرج ما ليس بمنزل من العربي وقوله للتدبر والتذكر لزادة التوضيح وليس من ضروريات هذا التعريف والتدبر التفهم لما يتبع ظاهره من التأويلات المحججة والمعاني المستنبطة والتذكر الاعتباط بقصصه وأمثاله وقوله المتواتر يخرج ما ليس بمتواتر كالقراءات الشاذة والأحاديث القدسية وقيل في حده هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فخرج الكلام الذي لم ينزل والذي نزل لا للإعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالإعجاز ارتقاؤه في البلاغة إلى حد خارج عن طوق البشر ولهذا عجزوا عن معارضته عند تحديدهم والمراد بالسورة الطائفة منه المترجم أولها وآخرها توقيفا واعتراضا على هذا الحد بأن الإعجاز ليس لازما بينا واللام يقع فيه ريب وبأن معرفة السورة تنوق على معرفة القرآن وأجيب بأن اللزوم بين وقت التعريف لسبق العلم بالإعجاز وبأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرأنا كان أو غيره بدليل سورة الأنجيل وقال جماعة في حده هو ما نقل الينا من دفتي المصحف تواترا وقال جماعة هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب في المصاحف المنقول تواترا بلا شبهة فالقرآن تعريف اللفظي للكتاب والباقي رسمي

تعريف الكتاب
والقرآن

ويعترض عليه بمثل ما سبق ويجاب عن الاعتراض بما مر وقيل هو كلام الله العربي الثابت في اللوح المحفوظ
للانزال واعترض عليه بأن الأحاديث القدسية والقراآت الشاذة بل وجميع الأشياء ثابتة في اللوح المحفوظ
لغوله تعالى (ولارطب ولا يابس الا في كتاب مبين) وأجيب بمنع كونها أثبتت في اللوح للانزال والاولى
أن يقال هو كلام الله المنزل على محمد المتواتر وهذا لا يرد عليه ما ورد على سائر الحدود فتدبر

الفصل الثاني

اختلاف في المنقول آحادا هل هو قرآن أم لا فليس بقرآن لان القرآن ما تنوفا للدواعي على نقله لكونه
كلام الرب سبحانه وكونه مشتملا على الاحكام الشرعية وكونه مجزأ وما كان كذلك فلا بد أن يتواتر في الم
يتواتر فليس بقرآن هكذا قرر أهل الاصول المتواتر وقد ادعى تواتر كل واحدة من القراآت السبع وهي قراءة
أبي عمرو ونافع وعاصم وحزرة والكسائي وابن كثير وابن عامر دون غيرها وادعى أيضا تواتر القراآت العشر
وهي هذه مع قراءة يعقوب وأبي جعفر وخلف وليس على ذلك آثار من علم فان هذه القراآت كل واحدة منها
منقولة تنقلا آحاديا كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقراآتهم وقد نقل جماعة من القراء الاجماع
على أن في هذه القراآت ما هو متواتر وفيها ما هو آحاد ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع فضلا عن
العشر وإنما هو قول قاله بعض أهل الاصول وأهل الفن أخبر بعضهم * والخاص أن ما اشتغل عليه المصحف
الشريف واتفق عليه القراء المشهورون فهو قرآن وما اختلفوا فيه فان احتل رسم المصحف قراءة كل واحد
من المختلفين مع مطابقتها للوجه الاعرابي والمعنى العربي فهي قرآن كلها وان احتل بعضهم بعضا دون بعض فان صح
اسناد ما لم يحمله وكانت موافقة للوجه الاعرابي والمعنى العربي فهي الشاذة ولها حكم أخبار الآحاد في الدلالة على
مسدولها وسواء كانت من القراآت السبع أو من غيرها * وأما ما لم يصح اسناده مما لم يحمله الرسم فليس بقرآن
ولا منزل منزلة أخبار الآحاد أما انتفاء كونه قرآنا فظاهر وأما انتفاء تنزيله منزلة أخبار الآحاد فعدم صحة اسناده
وان وافق المعنى العربي والوجه الاعرابي فلا اعتبار بمجرد الموافقة مع عدم صحة الاسناد وقد صرح أن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم أخبر بأن القرآن أنزل على سبعة أحرف وصرح عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أقرأني جبريل
على حرف فلم أزل أستزيده حتى أقرأني على سبعة أحرف والمراد بالاحرف السبعة لغات العرب فانها بلغت الى
سبع لغات اختلفت في قبيل من اللفاظ واتفقت في غالبها فوافق لغة من تلك اللغات فقد وافق المعنى العربي
والاعرابي وهذه المسئلة محتاجة الى بسط تتضح به حقيقة ما ذكرنا وقد أفردناها بتصنيف مستقل فليرجع اليه *
وقد ذكر جماعة من أهل الاصول في هذا البحث ما وقع من الاختلاف بين القراء في البسطة وكذلك ما وقع من
الاختلاف فيما بين أهل العلم هل هي آية من كل سورة أو آية من الفاتحة فقط أو آية مستقلة أنزلت للفصل بين كل
سورتين أو ليست بآية ولا هي من القرآن وأطالوا البحث في ذلك وبالغ بعضهم فجعل هذه المسئلة من مسائل
الاعتقاد وذكرها في مسائل أصول الدين والحق انها آية من كل سورة لوجودها في رسم المصحف وذلك هو
الركن الاعظم في إثبات القرآنية للقرآن ثم الاجماع على ثبوتها خطافي المصحف في أوائل السور ولم يخالف في ذلك
من لم يثبت كونها قرآنا من القراء وغيرهم وبهذا الاجماع حصل الركن الثاني وهو النقل مع كونه تنقلا اجماعيا بين
جميع الطوائف وأما الركن الثالث وهو موافقة الوجه الاعرابي والمعنى العربي فذلك ظاهر * اذا تقرر ذلك هذا
عاشت أن نفي كونها من القرآن مع تسليم وجودها في الرسم مجرد دعوى غير مقبولة وكذلك دعوى كونها آية
واحدة أو آية من الفاتحة مع تسليم وجودها في الرسم في أول كل سورة فانها دعوى مجردة عن دليل مقبول تقوم

بحث المنقول آحادا

تحقيق أن البسطة
آية من كل سورة

به الخجة * وأما ما وقع من الخلاف في كونها تقرأ في الصلاة أو لا تقرأ وعلى القول بكونها تقرأ هل يسمر بها مطلقاً أو تسكون على صفة ما يقرأ بعدها من الأسرار في السرية والجمهور في الجمهور فلا يخفى أن هذا خارج عن محل النزاع وقد اختلفت الأحاديث في ذلك اختلافًا كثيراً وقد بسطنا القول في ذلك في رسالة مستقلة وذكرنا في شرح المنتقى ما إذا رجعت إليه لم نتجج إلى غيره

الفصل الثالث في المحكم والمتشابه من القرآن

اعلم أنه لا اختلاف في وقوع النوعين فيه لقوله سبحانه (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) واختلف في تعريفهما فقيل المحكم ماله دلالة واضحة والمتشابه ماله دلالة غير واضحة فيدخل في المتشابه المجهل والمشارك وقيل في المحكم هو متضح المعنى وفي المتشابه هو غير المتضح المعنى وهو كالاول ويندرج في المتشابه ما تقدم * والفرق بينهما أنه جعل في التعريف الاول الانضاح وعدمه للدلالة وفي الثاني لنفس المعنى وقيل في المحكم هو ما استقام نظمه للأفادة والمتشابه ما اختلف نظمه لعدم الافادة وذلك لاستحالة على ما لا يفيد شيئاً ولا يفهم منه معنى هكذا قال الآمدي ومن تابعه واعترض عليه بأن القول باختلال نظم القرآن مما لا يصدر عن المسلم فينبغي أن يقال في حده هو ما استقام نظمه للأفادة بل للابتلاء وقيل المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله بعلمه وقيل المحكم ما لا يعتمد من التأويل إلا وجه واحد والمتشابه ما احتل أوجهها وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه الفصص والأمثال وقيل المحكم الناسخ والمتشابه المنسوخ وقيل المحكم هو معقول المعنى والمتشابه هو غير معقول المعنى وقيل غير ذلك * وحكم المحكم وجوب العمل به وأما المتشابه فاختلف فيه على أقوال الحق عدم جواز العمل به لقوله سبحانه (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) والوقف على قوله إلا الله متعين ويكون قوله سبحانه والراسخون في العلم مبتدأ وخبره يقولون آمنا به ولا يصح القول بأن الوقف على قوله والراسخون في العلم لأن ذلك يستلزم أن يكون جملة يقولون آمنا به حالية ولا معنى لتقييد علمهم به بهذه الجملة الخاصة وهي حال كونهم يقولون هذا القول وقد بسطنا الكلام على هذا في تفسيرنا الذي سميناها فتح القدير فليرجع إليه فإن فيه ما ينجح خاطر المطالع عليه أن شاء الله وليس ما ذكرناه من عدم جواز العمل بالمتشابه لعله كونه لا معنى له فإن ذلك غير جائز بل لعله قصور أفهام البشر عن العلم به والاطلاع على مراد الله منه كما في الخبر وفي التي في فواتح السور فإنه لا شك أن لها معنى لم تبلغ أفهامنا إلى معرفته فهي مما استأثر الله بعلمه كما أوضحناه في التفسير المذكور ولم يصب من يحمل لتفسيرها فإن ذلك من القول على الله بما لم يقل ومن تفسير كلام الله سبحانه ببعض الرأي وقد ورد الوعيد الشديد عليه

بحث المحكم والمتشابه

الفصل الرابع في المعرب هل هو موجود في القرآن أم لا

والمراد به ما كان موضوعاً للمعنى عند غير العرب ثم استعملته العرب في ذلك المعنى كاسماعيل و ابراهيم واسحق ويعقوب ونحوها ومثل هذا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف والعجب ممن نفاه وقد حكى ابن الحاجب وشرح كتابه التي لوجوده عن الأكثرين ولم يتسكوا بشيء سوى تجويز أن يكون ما وجد في القرآن من المعرب مما اتفق فيه اللغتان العربية والعجمية وما أبدع هذا التجويز ولو كان يقوم بمثله الخجة في واطن الخلاف لقال من شاء ما شاء بمجرد التجويز وتطرق المبطلون إلى دفع الأدلة الصحيحة بمجرد الاحتمالات البعيدة واللازم باطل بالاجماع

بحث وجود المعرب في القرآن

فاللزام مثله وقد أجمع أهل العربية على أن الجمجمة علة من العلل المائة للصرف في كثير من الأسماء الموجودة في القرآن فلو كان لذلك التجويز البعيد تأثير لما وقع منهم هذا الاجماع وقد استدلل النافون بأنه لو وجد فيه ما ليس هو بعرب لزم أن لا يكون كله عربيا وقد قدمنا الجواب عن هذا * وبالجملة فلم يأت الاكثر بشئ يصلح للاستدلال به في محل النزاع وفي القرآن من اللغات الرومية والهندية والفارسية والسريانية ما لا يجده جاحدا ولا يخالف فيه مخالف حتى قال بعض السلف إن في القرآن من كل لغة من اللغات ومن أراد الوقوف على الحقيقة فليبحث كتب التفسير في مثل المشكاة والاستبرق والسجيل والقسطاس والياقوت والأباريق والتنوير

﴿ المقصد الثاني في السنة وفيه اثبات * البحث الاول في معنى السنة لغة وشريا ﴾

معنى السنة

أما لغة فهي الطريقة المسلوكة وأصلها من قولهم سننت الشيء بالسن إذا أمررت عليه حتى يؤثر فيه سنأى طريقا وقال الكسائي معناها الدوام فقولنا سنة معناه الأمانة من قولهم سننت الماء إذا واليت في صبه قال الخطابي أصلها الطريقة المحجودة فإذا أطلقت انصرفت إليها وقد يستعمل في غيرهما مقيدة كقوله من سن سنة سيئة وقيل هي الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة كما في الحديث الصحيح من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها وزر من عمل بها إلى يوم القيامة * وأما معناها شرعا أي في اصطلاح أهل الشرع فهي قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره ونطاق بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف أهل اللغة والحديث وأما في عرف أهل الفقه فأيما بطعنوا على ما ليس بواجب ونطاق على ما يقابل البدعة كقولهم فلان من أهل السنة قال ابن فارس في فقه العربية وكره العلماء قول من قال سنة أبي بكر وعمر وإنما يقال سنة الله وسنة رسوله ويجب أن هذا بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال في الحديث الصحيح عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين الهادين عضو عليها بالذواجد ويمكن أن يقال إنه صلى الله عليه وسلم أراد بالسنة هنا الطريقة وقيل في حدها اصطلاح ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من التقيض وقيل هي ما واطب على فعله النبي صلى الله عليه وسلم مع ترك ما بلا عذر وقيل هي في العبادات النافلة وفي الأدلة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير وهذا هو المقصود بالبحث عنه في هذا العلم

استقلال السنة
النسبة بالتشريع

﴿ البحث الثاني ﴾ اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال ألا وإنى أوتيت القرآن ومثله معه أي أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن وذلك كتشريع لحوم الجوارح الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك مما لم يأت عليه الحصر * وأما ما يروى من طريق ثوبان في الأمر بعرض الأحاديث على القرآن فقال يحيى بن معين أنه موضوع وضعته الزنادقة وقال الشافعي ما رواه أحمد عن يثرب حديثه في شيء صغير ولا كبير وقال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم قال عبد الرحمن بن مهيدي الزنادقة والخوارج وضعوا حديث ما أتاناكم عنى فأعرضوه على كتاب الله فإن وافق كتاب الله فأنقلته وإن خالف فلم أقله * وقد عارض حديث العرض قوم فقال وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه لا نأوجدنا في كتاب الله (وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ووجدنا فيه (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) ووجدنا فيه (من يطع الرسول فقد أطاع الله) قال الأوزاعي الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب قال ابن عبد البر إنها تقضى عليه وتبين المراد منه وقال يحيى بن أبي كثير السنة قاضية على

الكتاب والحاصل ان ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بشريع الأحكام ضرورية دينية ولا يخالف في ذلك الامن لاحظ له في دين الاسلام

بحث عصمة
الانبياء ومعناها

﴿ البحث الثالث ﴾ ذهب الاكثر من أهل العلم الى عصمة الانبياء بعد النبوة من الكبراء وفدسكى القاضي أبو بكر اجماع المسلمين على ذلك وكذا حكاه ابن الحاجب وغيره من متأخري الاصوليين وكذا حكوا اجماع على عصمتهم بعد النبوة مما يترى بمناصبهم كدلائل الاخلاق والدنات وسائر ما يفرغ عنهم وهي التي يقال لها صفات الحسنة كسمة لفة والتطهير بحجة وانما اختلفوا في الدليل الدال على عصمتهم مما ذكره هو الشرع أو العقل فقالت المعتزلة وبعض الأشعرية ان الدليل على ذلك الشرع والعقل لانها انقرة عن الاتباع فيستحيل وقوعها منهم عقلا وشرعا ونقله امام الحرمين في البرهان عن طبقات الخلق قال واليه مصير جاهلنا ثمنا وقال ابن فورك ان ذلك ممنوع من مقتضى المجزأة قال القاضي عياض واليه ذهب الاسناد أبو اسحق ومن تبعه وقال القاضي أبو بكر وجماعة من محققى الشافعية والحنفية ان الدليل على امتناعها السمع فقط وروى عن القاضي أبي بكر رضى الله عنه أنه قال انها ممنوعة سمعا والاجماع دل عليه قال ولو ردنا ذلك الى العقل فليس فيه ما يحيلها واختار هذا امام الحرمين والغزالي والكيوا وابن برهان قال الهندي هذا الخلاف فيما اذا لم يستند الى المجزأة في التحدي فان أسنده اليها كان امتناعه عقلا وهكذا وقع اجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الاحكام الشرعية لئلا لا المجزأة على صدقهم وأما الكذب غلطا فنعمة الجمهور وجوزة القاضي أبو بكر واستدل الجمهور بأن المجزأة تدل على امتناعه واستدل القاضي بأن المجزأة تماثل على امتناعه عمدا لا خطأ وقول الجمهور أولى واما الصغار التي لا تترى بالمنصب ولا كانت من الدنيا آت فاختلوا هل يجوز عليهم اذا جازت هل وقعت منهم أم لا فنقل امام الحرمين والكياعن الاكثرين الجواز علة لا وكذا نقل ذلك عن الاكثرين ابن الحاجب ونقل امام الحرمين وابن القسيري عن الاكثرين أيضا عدم الوقوع قال امام الحرمين الذي ذهب اليه المحصولون أنه ليس في الشرع قاطع في ذلك نفيا أو اثباتا والظاهر مشعرة بالوقوع ونقل القاضي عياض يجوز الصغار وقوعها عن جماعة من السلف منهم أبو حنيفة الطبري وجماعة من الفقهاء والمحدثين قالوا ولا بد من تنبيههم عليه إما في الحال على رأى جمهور المتكلمين أو قبل وفاتهم على رأى بعضهم ونقل ابن حزم في المائل والعمل عن أبي اسحق الاسفرائيني وابن فورك انهم معصومون عن الصفات والكبراء جميعا وقال انه الذي ندين الله واختاره ابن برهان وحكاه النووي في زوائد الروضة عن المحققين قال القاضي حسين وهو الصحيح من مذهب أصحابنا يعني الشافعية وما ورد من ذلك فيحمل على ترك الأولى قال القاضي عياض يحمل على ما قبل النبوة وعلى انهم فعليه بتأويل واختار الرازي العصمة عمدا وجوزها سبوا واختلوا في معنى العصمة فقبل هو أن لا يمكن المعصوم من الاتيان بالمعصية وقيل هو أن يختص في نفسه أو بدنه بحصانة تقتضي امتناع اقدامه عليها وقيل أن القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وقيل ان الله منعهم منها بالطاعة فصرف دواعيهم عنها وقيل انها هيئة العبد للوافقة مطلقا وذلك يرجع الى خلق القدرة على كل طاعة ﴿ فان قلت ﴾ فالتقول في آثار في القرآن الكريم نسو بالى جماعة من الانبياء وأولهم أبونا آدم عليه السلام فان الله يقول (وعصى آدم رفا فغوى) ﴿ قلت ﴾ قد قدمنا وقوع اجماع على امتناع الكبراء منهم بعد النبوة فلا بد من تأويل ذلك بخرجه عن ظاهره بوجه من الوجوه وهكذا يعمل ما وقع من ابراهيم عليه السلام من قوله إني سقيم وقوله بل فعلى كبرهم وقوله في سارة انها أختي على ما يخرج عن محض الكذب لو فزع اجماع على امتناعه منهم النبوة وهكذا في قوله سبحانه وتعالى في يونس عليه السلام (اذ ذهب غاضبا فظن أن لن نقدر عليه) لا بد من تأويل

بما يخرج عنه ظاهره وهكذا ما فعل له أولاد يعقوب بأخيهم يوسف وهكذا يحمل ما ورد عن نبينا صلى الله عليه وسلم أنه كان يستغفر الله في كل يوم وأنه كان يتوب إليه في كل يوم على أن المراد رجوعه من حاله إلى أرفع منها * وأما النسيان فلا يمنع وقوعه من الأنبياء قبل إجماعهم وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني قال قوم ولا يقرؤن عليه بل ينبهون قال الأمدى ذهب الأستاذ أبو اسحق الأسفرائيني وكثير من الأئمة إلى امتناع النسيان قال الزركشي في البحر وأما الامام الرازي في بعض كتبه فادعى الإجماع على الامتناع وحكى القاضي عياض الإجماع على امتناع السهو والنسيان في الأقوال البلاغية وخص الخلاف بالافعال وإن الأكثرين ذهبوا إلى الجواز وتأول المانعون الأحاديث الواردة في سهوه صلى الله عليه وسلم على أنه تعمد ذلك وهذا التأويل باطل بعد قوله أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكروني وقد اشترط جمهور المجوزين للسهو والنسيان اتصال التنبية بالواقعة وقال امام الحرمين يجوز التأخير وأما قبل الرسالة فذهب الجمهور إلى أنه لا يمنع من الأنبياء ذنب كبير ولا صغير وقالت الروافض يمتنع قبل الرسالة منهم كل ذنب وقالت المعتزلة يمتنع الكبائر دون الصغائر واستدل المانعون مطلقاً أو مقيداً بالكبائر بأن وقوع الذنب منهم قبل النبوة منفر عنهم عند أن يرسلهم الله فيحل بالحكمة من بعدهم وذلك قبيح عقلاً ويوجب عنه بئناً لأنسلم ذلك والكلام على هذه المسئلة مبسوط في كتب الكلام

﴿ البحث الرابع في أفعاله صلى الله عليه وسلم ﴾

اعلم أن أفعاله صلى الله عليه وسلم تنقسم إلى سبعة أقسام * الأول ما كان من هوا جس النفس والحركات البشرية كتصرف الأعضاء وحركات الجسد فهذا القسم لا يتعلق به أمر بالتباعد ولا نهى عن مخالفة وليس فيه أسوة ولكنه يفيدان مثل ذلك مباح *

﴿ القسم الثاني ﴾ ما لا يتعلق بالعبادات ووضع فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود ونحوهما فليس فيه تأس ولا به اقتداء ولكنه يدل على الإباحة عند الجمهور ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني عن قوم أنه مندوب وكذا حكاه الغزالي في المنقول وقد كان عبد الله بن عمر رضي الله عنه يتبع مثل هذا ويقتدى به كما هو معروف عنه منقول في كتب السنة المطهرة *

﴿ القسم الثالث ﴾ ما احتل أن يخرج عن الجبلة إلى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف ووجه مخصوص كالأكل والشرب واللبس والنوم فهذا القسم دون ما ظهر فيه أمر القرية وفوق ما ظهر فيه أمر الجبلة على فرض أنه لم يثبت فيه الإجماع والفعل وأما إذا وقع منه صلى الله عليه وسلم الإرشاد إلى بعض الهيئات كما ورد عنه الإرشاد إلى هيئة من هيئات الأكل والشرب واللبس والنوم فهذا خارج عن هذا القسم داخل فيما سيأتي وفي هذا القسم قولان للشافعي ومن معه هل يرجع فيه إلى الأصل وهو عدم التشريع أو إلى الظاهر وهو التشريع والراجح الثاني وقد حكاه الأستاذ أبو اسحق عن أكثر المحققين فيكون مندوباً *

﴿ القسم الرابع ﴾ ما علم اختصاصه به صلى الله عليه وسلم كالوصول والزيادة على أربع فهو خاص به لا يشترك فيه غيره وتوقف امام الحرمين في أنه هل يمنع التأسي به أم لا وقال عندنا ليس نقل لعظمي أو معنوي في أن الصحابة كانوا يتدبرون به صلى الله عليه وآله وسلم في هذا النوع ولم يتحقق عندنا ما يقتضي ذلك فهذا محل التوقف وفرق الشيخ أبو شامة المقدسي في كتابه في الأفعال بين المباح والواجب فقال ليس لأحد الاقتداء به فيما هو مباح له كالزيادة على الأربع ويستحب الاقتداء به في الواجب عليه كالنهي والتر وكذا فيما هو محرم عليه كالذي في الرأفة الكريمة وطلاق من تكره صحبته * والحق أنه لا يقتدى به فيما صرح لنا بأنه خاص به كأننا

بحث أفعاله صلى
الله عليه وآله
وسلم

ما كان الا بشرع بخصنا فاذا قال مثله هذا واجب على مندوب لكم كان فعلنا ذلك الفعل اسكونه أو شدينا الى كونه مندوبا لنا لاسكونه واجبا عليه وان قال هذا مباح لي أو حلال لي ولم يزد على ذلك لم يكن لنا أن نقول هو مباح لنا أو حلال لنا وذلك كالوصال فليس لنا أن نواصل هذا على فرض عدم ورود ما يدل على كراهة الوصال لنا أموالو رد ما يدل على ذلك كثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم واصل أياما تشكيلا لمن لم ينته عن الوصال فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذي ورد عنه ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه كبن الزبير وأما لو قال هذا حرام على وحدي ولم يقل حلال لكم فلا بأس بالتنزه عن فعل ذلك الشيء أما لو قال حرام على حلال لكم فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشيء فليس في ترك الحلال ورع *

القسم الخامس * ما أهمه صلى الله عليه وآله وسلم لا انتظار الوحي كعدم تعيين نوع الحج مثله لا فقيه لا يقتدى به في ذلك وقيل لا قال امام الحرمين في النهاية ردها عندى هفوة ظاهرة فان اهتم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم محمول على انتظار الوحي قطعاً فلا مساع للاقتداء به من هذه الجهة *

القسم السادس * ما يفعله مع غيره عقوبة له فاختلفوا هل يقتدى به فيه أم لا فقيه لا يجوز وقيل لا يجوز وقيل هو بالاجماع موقوف على معرفة السبب وهذا هو الحق فان وضع لنا السبب الذي فعله لاجله كان لنا أن نفعل مثله فعله عند وجود مثل ذلك السبب وان لم يظهر السبب لم يجوز وأما اذا فسد له بين شخصين متداعيين فهو جار مجرى القضاء فتعين علينا القضاء بما قضى به *

القسم السابع * الفعل المجرد عما سبق فان ورد بيننا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم صدوا سكاراً يومى أصلى وخذوا عني مناسككم وكالقطع من السكوع بيان الآية السرفة فلا خلاف انه دليل في حقنا وواجب علينا وان ورد بيننا لم يكن كان حكمه حكم ذلك الجملى من وجوب وندب كأفعال الحج وأفعال العمرة وصلاة العريض وصلاة الكسوف * وان لم يكن كذلك بل ورد ابتداء فان علمت صفة في حقه من وجوب أو ندب أو إباحة فاختلفوا في ذلك على أقوال (الاول) ان أمة مثله في ذلك الفعل الآن يدل دليل على اختصاصه وهذا هو الحق (الثاني) ان أمة مثله في العبادات دون غيرها (الثالث) الوفاء (الرابع) لا يكون شرعاً لنا الا بدليل * وان لم تعلم صفة في حقه وظهر فيه قصد الفرقة فاختلفوا فيه على أقوال

(الاول) انه للوجوب وبه قال جماعة من المعتزلة وابن شريح وأبو سعيد الاصبغى وابن خيران وابن أبي هريرة واستدلوا على ذلك بالقرآن والاجماع والمعقول * أما القرآن فبقوله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقوله (ان كنتم تحبون الله فاتبعوني) وقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) وقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) * وأما الاجماع فليكون الصحابة كانوا يفتدون بأفعاله وكانوا يرجعون الى رواية من روى لهم شيئاً منها في مسائل كثيرة منها أنهم احتلفوا في الغسل من التغاء الختانين فقالت عائشة فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرجعوا الى ذلك وأجمعوا عليه * وأما المعقول فليكون الاحتياط بقصة حمل الشيء على أعظم مراتبه * وأجيب عن الآية الأولى بمنع تناول قوله (وما آتاكم الرسول) للأفعال بوجهين الاول ان قوله (وما نهاكم عنه فانتهوا) يدل على أنه أراد بقوله ما آتاكم ما أمركم الثاني ان الاتيان بما أتى في القول * والجواب عن الآية الثانية أن المراد بالمتابعة فعل مثل ما فعله فلا يلزم وجوب فعل كل ما فعله مالم يعلم ان فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه * والجواب عن الآية الثالثة ان لفظ الامر حقيقة في القول بالاجماع ولا نسلم أنه يطلق على الفعل على أن الضمير في أمره يجوز أن يكون راجعاً الى الله سبحانه لانه أقرب المذكورين * والجواب عن الآية الرابعة ان التامس هو الاتيان

بمثل فعل الغير في الصورة والصفة حتى لو فعل صلى الله عليه وآله وسلم شيئا على طريق التطوع وفعلناه على طريق
الوجوب لم نكن متأسين به فلا يلزم وجوب ما فعله الا اذا دل دليل آخر على وجوبه فلو فعلنا الفعل الذي فعله
مجردا عن دليل الوجوب معتقدين أنه واجب علينا كان ذلك قادحا في التأسى * والجواب عن الآية الخامسة
ان الطاعة هي الايمان بالمأمور وبالمراد على اختلاف المذهبين فلا يدل ذلك على وجوب أفعاله صلى الله عليه وآله
وسلم * وأما الجواب عن دعوى اجماع الصحابة فهم لم يجمعوا على كل فعل يلزمهم بل أجمعوا على الاقتداء بالافعال
على صفتها التي هي ثابتة لها من وجوب أو ندم أو نحوها والوجوب في تلك الصورة المذكورة مأخوذ من الأدلة
الدالة على وجوب الغسل من الجنابة * وأما الجواب عن المعقول فالاحتياط انما صار اليه اذا خلا عن الضرر قطعا
وهنا ليس كذلك لاحتمال أن يكون ذلك الفعل حراما على الأمة واذا احتمل لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا
(القول الثاني) انه للندب وقد حكاه الجويني في البرهان عن الشافعي فقال وفي كلام الشافعي ما يدل عليه
وقال الرازي في المحصول ان هذا القول نسب الى الشافعي وذكر الزركشي في البحر انه حكاه عن القفال وأبي
حامد المرزوي واستدلوا بالقرآن والاجماع والمعقول * أما القرآن فقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة
حسنة) ولو كان التأسى واجبا لقال عليكم فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما آتت الاسوة دل على رجحان
جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا * وأما الاجماع فهو اننا رأينا أهل الاعصار متطابقين على الاقتداء بالنبي صلى
الله عليه وآله وسلم وذلك يدل على انعقاد الاجماع على أنه يفيد الندب لانه أقل ما يفيد جانب الرجحان * وأما
المعقول فهو ان فعله إما أن يكون راجحا على العدم أو مساويا له أو دونه والاول متعين لان الثاني والثالث
مستلزمان أن يكون فعله عبثا وهو باطل واذا تبين أنه راجح على العدم فالراجح على العدم قد يكون واجبا
وقد يكون مندوبا والمتيقن هو الندب * وأجيب عن الآية بان التأسى هو ايقاع الفعل على الوجه الذي أوقعه عليه
فلو فعله واجبا أو مباحا وفعلناه مندوبا لما حصل التأسى * وأجيب عن الاجماع بأننا لانسلم انهم استدلوا بمجرد
الفعل لاحتمال انهم وجدوا مع الفعل قرائن أخرى * وأجيب عن المعقول بأننا لانسلم ان فعل المباح عبث لان
العبث هو الخالي عن الغرض فاذا حصل في المباح منفعة تامة لم يكن عبثا من حيث حصول النفع به وخرج
عن العبث ثم حصول الغرض في التأسى بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومتابعة أفعاله بين فلا يعدم أقسام العبث
(القول الثالث) انه لا اباحة قال الرازي في المحصول وهو قول مالك ولم يحل الجويني قول الاباحة ههنا
لان قصد القرينة لا يجمع استواء الطرفين لكن حكاه غيره كما قدمنا عن الرازي وكذلك حكاه ابن السمعاني
والآدمي وابن الحاجب حملا على أقل الاحوال * واحتج من قال بالاباحة بأنه قد ثبت أن فعله صلى الله عليه
وآله وسلم لا يجوز أن يكون صادرا على وجه يقتضي الاثم لعصمة فثبت أنه لا بد أن يكون اماما مباحا
أو مندوبا أو واجبا وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في رفع المخرج عن الفعل فأما رجحان الفعل فلم يثبت على
وجوده دليل فثبت بهذا أنه لا مخرج في فعله كما أنه لا رجحان في فعله فكان مباحا وهو المتيقن فوجب التوقف
عنده وعدم مجاوزته الى ما ليس بمتيقن ويحجب عنه بأن محل النزاع كما عرفت هو كون ذلك الفعل قد ظهر فيه
قصد القرينة وظهورها ينافي بمجرد الاباحة والا لزم أن لا يكون لظهورها معنى يعتد به (القول الرابع)
الوقف قال الرازي في المحصول وهو قول الصيرفي وأكثر المعتزلة وهو المختار انتهى وحكاه الشيخ أبو اسحق
عن أكثر أصحاب الشافعي وحكاه ايضا عن الدقاق واختاره القاضي أبو الطيب الطبري وحكاه في الجمع عن
الصيرفي وأكثر المتكلمين * وعندى انه لا معنى للوقف في العمل الذي قد ظهر فيه قصد القرينة فان قصد القرينة
يخرجه عن الاباحة الى ما فوقها والمتيقن مما هو فوقها الندب * وأما ما ذكره في قوله قد ظهر فيه قصد القرينة بل كان مجردا مطلقا

فقد اختلفوا فيه بالنسبة اليه على أقوال *

﴿ الاول ﴾ انه واجب علينا وقد روى هذا عن ابن سريج قال الجويني وابن خيران وابن هريرة والطبري وأكثر متأخري الشافعية وقال سليم الرازي انه ظاهر مذهب الشافعي واستدلوا به بما استدل به القائلون بالوجوب مع ظهور قصد القرية ويجاب عنهم بما أجيب به عن أولئك بل الجواب عن هؤلاء بترك الاجابة أظهر لعدم ظهور قصد القرية في هذا الفعل وقد اختار هذا القول أبو الحسين بن القطان والرازي في المعالم قال القرافي وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الاصولية والفروعية ونقله القاضي أبو بكر عن أكثر أهل العراق *

﴿ القول الثاني ﴾ انه مندوب قال الزركشي في البحر وهو قول أكثر الحنفية والمعتزلة ونقله القاضي وابن الصباغ عن الصيرفي والقفال الكبير قال الروياني هو قول أكثرين وقال ابن الفريسي في كلام الشافعي ما يدل عليه (قلت) هو الحق لان فعله صلى الله عليه وسلم وان لم يظهر فيه قصد القرية فهو لا بد أن يكون لغرضه وأقل ما يتقرب به هو المندوب ولا دليل يدل على زيادة على السند فوجب القول به ولا يجوز القول بأنه يفيد الاباحة فان إباحة الشيء بمعنى استواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به فالقول بإهمال الفعل الصادر منه صلى الله عليه وسلم فهو تفریط كما أن حمل فعله المجرد على الوجوب افراط والحق بين المقصر والغالي *

﴿ القول الثالث ﴾ انه مباح نقله الدبوسي في التقرير عن أبي بكر الرازي وقال انه الصحيح واختاره الجويني في البرهان وهو الرابع عند الحنابلة ويجاب عنه بما ذكرناه فريفا *

﴿ القول الرابع ﴾ الوصف حتى يقوم دليل نذله ابن السمعاني عن أكثر الاشعرية قال واختاره اللقاني وأبو القاسم بن كعب قال الزركشي وبه قال جمهور أصحابنا وقال ابن فورك انه الصحيح وكذلك صاحب القاضى أبو الطيب في شرح الكفاية واستدلوا بأنه لما كان محتملاً للوجوب والندب والاباحة مع احتمال أن يكون من خصائصه كان التوقف متعيناً ويجاب عنهم بمنع احتمال الاباحة لما قدمنا ومنع احتمال الخصومية لان أفعاله كلها محمولة على التضمن يعي ما لم يدل دليل على الاحتصاص وحينئذ فلا وجه للتوقف والعجب من اختيار مثل الغزالي والرازي له *

﴿ البحث الخامس في تعارض الأفعال ﴾

اعلم أنه لا يجوز التعارض بين الأفعال بحيث يكون البعض منها مباحاً والبعض الآخر واجباً أو محظوراً أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجباً وفي مثل ذلك الوقت محظوراً لان الفعل لا عموم له فلا يشمل جميع الاوقات المستقبلة ولا يدل على التكرار هكذا قال جمهور أهل الأصول على اختلاف طبقاتهم وحكى ابن العربي في كتاب المحصول له ثلاثة أقوال *

﴿ الاول ﴾ التخيير (الثاني) تقديم المتأخر كالأقوال اذا تأخر بعضها (الثالث) حصول التعارض وطلب الترجيح من خارج قال كما اتفق في صلاة الخوف صليت على أربع وعشرين صفة قال مالك والشافعي انه يرجح من هذه الصفات ما هو أقرب الى هيئة الصلاة وفيهم بعضهم الاخير منها اذا علم انتهى وحكى عن ابن رشد أن الحكم في الأفعال كالحكم في الأقوال وقال القرطبي يجوز التعارض بين الفعلين من عدمه قال بأن الفعل يدل على الوجوب فان علم التارخ فالتأخر ناسخ وإن جهل فالترجيح والأفهما متعارضان كالقولين وأما على القول بأنه يدل على الندب والاباحة فلا تعارض وقال الغزالي في المنحول اذا نفل فعلى وحمل على الوجوب ثم نقل فعل ينافضه فقال القاضي لا يقطع بأنه ناسخ لاحتمال انه انتهى مدة الفعل الاول قال وذهب ابن مجاهد الى

بحث تعارض
الأفعال

أنه نسخ وتردد في القول الطارئ على الفعل وجزم السكيا بعدم تصور تعارض الفعلين ثم استثنى من ذلك ما اذا علم بدليل انه أراده إدامته في المستقبل بأنه يكون ما بعده ناسخا له قال وعلى مثله بنى الشافعي مذهبه في سجد السهو وقبل السلام وبعده * والحق انه لا يتصور تعارض الأفعال فانه لا يصح لها يمكن النظر فيها والحكم عليها بل هي مجردة كوان متغايرة واقعة في أوقات مختلفة وهذا اذا لم تقع بيانات للقول أما اذا وقعت بيانات للقول فقد تتعارض في الصورة ولكن التعارض في الحقيقة راجع الى المبيئات من الأقوال لا الى بياناتها من الأفعال وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي فان آخر الفعلين ينسخ الأول كما سخر القولين لان هذا الفعل بمثابة القول قال الجويني وذهب كثير من الأئمة فيما اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلا من مؤرخان مختلفان أن الواجب التمسك بأخبرهما واعتقاد كونه ناسخا للأول قال وقد ظهر ميل الشافعي الى هذا ثم ذكر ترجيحنا للتأخر من صفات صلاة الخوف وينبغي حمل هذا على الأفعال التي وقعت بيانا كما ذكرنا فان صلاة الخوف على اختلاف صفاتها واقعة بيانا وهكذا ينبغي حمل ما نقله المازري عن الجمهور من ان المتأخر من الأفعال ناسخ على ما ذكرنا *

﴿ البحث السادس ﴾

بحث التعارض
بين قول النبي صلى
الله عليه وآله
وسلم وفعله

اذا وقع التعارض بين قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفيه صور * وبيان ذلك انه ينقسم أولا الى ثلاثة أقسام (أحدها) أن يعلم تقدم القول على الفعل (ثانيها) أن يعلم تقدم الفعل على القول (ثالثها) أن يجهل التارخ وعلى الأولين إيمان يتعقب الثاني الأول بحيث لا يتخلل بينهما زمان أو يتراخى أحدهما عن الآخر وهذا انقسمان الى الثلاثة المتقدمة يكون الجميع خمسة أقسام وعلى الثلاثة الأول إيمان أن يكون القول عاما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولائمه أو خاصا بأمته فتكون الأقسام ثمانية * ثم الفعل إيمان أن يدل دليل على وجوب تكراره في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وجوب تأسي الأمة به أولا يدل دليل على واحد منهما أو يقوم دليل على التكرار دون التأسي أو يقوم دليل على التأسي دون التكرار فاذا ضربت الأقسام الاربعة وهي التي يعلم فيها تعقب الفعل للقول وتراخيه عنه وتعقب القول للفعل وتراخيه عنه في الثلاثة التي ينقسم اليها القول من كونه بم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة أو يخصه أو يخص أمته حصل منها اثنا عشر قسما يضربها في أقسام الفعل الاربعة بالنسبة الى التكرار والتأسي أو عدمهما أو وجود أحدهما دون الآخر فيحصل ثمانية وأربعون قسما وقد قيل ان الأقسام تنتهي الى ستين قسما ما ذكرناه أولى وأكثر هذه الأقسام غير موجودة في السنة فلنتكلم ههنا على ما يكثر وجوده فيها وهي أربعة عشر قسما *

﴿ الأول ﴾ * أن يكون القول مختصا به مع عدم وجود دليل يدل على التكرار والتأسي وذلك نحو أن يفعل صلى الله عليه وآله وسلم فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض بين القول والفعل لان القول في هذا الوقت لا يتعلق له بالفعل في الماضي اذ الحكم يختص بما بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم للفعل في المستقبل لان الفرض عدم التكرار له *

﴿ القسم الثاني ﴾ * أن يتقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه فيكون القول ناسخا لحكم القول *

﴿ القسم الثالث ﴾ * أن يكون القول خاصا به ويجعل التارخ في جهل الخاص به ولا تعارض في حق الأمة وأما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ففيه خلاف وقد رجح الوقف *

*(القسم الرابع) * أن يكون القول مختصا بالامة وحينئذ فلا تعارض لان القول والفعل لم يتوارد على محل واحد *

*(القسم الخامس) * أن يكون القول عاماله وللاممة فيكون الفعل على تقدير تأخره مختصا به من عموم القول وذلك كنهيه عن الصلاة بعد العصر ثم صلاته الركعتين بعدها قضاء لسنة الظهر ومداومته عليهما والى ما ذكرنا من اختصاص الفعل به صلى الله عليه وآله وسلم ذهب الجمهور قالوا وسواء تقدم الفعل أو تأخر وقال الاستاذ أبو منصور إن تقدم الفعل دل على نسخه القول عند القائلين بدخول المخاطب في عموم خطابه هذا اذا كان القول شاملا له صلى الله عليه وآله وسلم بطريق الظهور كأن يقول لا يعمل لأحد أو لا يجوز إسلام أولئك وأما اذا كان متناولا له على سبيل التخصيص كأن يقول لا يعمل لى ولا لك فيكون الفعل ناسخا للقول في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لا في حقنا فلا تعارض *

*(القسم السادس) * أن يدل دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التأسي فيه ويكون القول خاصا وحينئذ فلا معارضة في حق الامة وأما في حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ فان جهل التاريخ فقول يؤخذ بالقول في حقه وقيل بالفعل وقيل بالوقف *

*(القسم السابع) * أن يكون القول خاصا بالامة مع قيام دليل التأسي والتكرار في الفعل فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وأما في حق الامة فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ وان جهل التاريخ فقول يعمل بالفعل وقيل بالقول وهو الأرجح لان دلالة أقوى من دلالة الفعل وأيضا هذا القول الخاص بأمة أخص من الدليل العام الدال على التأسي والخاص مقدم على العام ولم يأت من قال بتقدم الفعل بدليل يصلح للاستدلال به *

*(القسم الثامن) * أن يكون القول عاماله وللاممة مع قيام الدليل على التكرار والتأسي فالمتأخر ناسخ في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك في حقنا وان جهل التاريخ فالراجح تقدم القول للمتقدم *

*(القسم التاسع) * أن يدل الدليل على التكرار في حقه صلى الله عليه وآله وسلم دون التأسي به ويكون القول خاصا بالامة وحينئذ فلا تعارض أصلا لعدم التوارد على محل واحد *

*(القسم العاشر) * أن يكون خاصا به صلى الله عليه وآله وسلم مع قيام الدليل على عدم التأسي فلا تعارض أيضا *

*(القسم الحادى عشر) * أن يكون القول عاماله وللاممة مع عدم قيام الدليل على التأسي به في الفعل فيكون الفعل مختصا به من العموم ولا تعارض بالنسبة الى الامة لعدم وجود دليل يدل على التأسي به وأما اذا جهل التاريخ فالخلاف في حقه صلى الله عليه وآله وسلم كما تقدم في ترجيح القول على الفعل أو العكس أو الوقف *

*(القسم الثانى عشر) * اذا دل الدليل على التأسي دون التكرار أو يكون القول مختصا به فلا تعارض في حق الامة وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالقول ناسخ في حقه وان جهل التاريخ فالمتأخر ناسخ في حقه كما تقدم *

*(القسم الثالث عشر) * أن يكون القول خاصا بالامة ولا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وأما في حق الامة فالمتأخر ناسخ لعدم الدليل على التأسي *

*(القسم الرابع عشر) * أن يكون القول عاماله وللاممة مع قيام الدليل على التأسي دون التكرار في حق الامة المتأخر ناسخ وأما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول فالقول ناسخ ومع جهل التاريخ فالراجح القول في حقنا وفي حقه صلى الله عليه وآله وسلم لقوة دلالة وعدم احتياج

أو لقيام الدليل همنا على عدم التكرار * واعلم انه لا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسى بل يكفي ما ورد في الكتاب العزيز من قوله سبحانه (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وكذلك سائر الآيات الدالة على الاثثار بأمره والانتباه بنبهه ولا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسى به في كل فعل من أفعاله بل مجرد فعله لذلك الفعل بحيث يطلع عليه غيره من أمته ينبغي أن يحمل على قصد التأسى به اذا لم يكن من الأفعال التي لا يتأسى به فيها كأفعال الجبلية كما قررناه في البحث الذي قبل هذا البحث *

* البحث السابع التقرير *

بحث تقرير النبي
صلى الله عليه وآله
وسلم

وصورته أن يسكت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن انكار قول قيل بين يديه أو في عصره وعلم به أو سكت عن انكار فعل فعل بين يديه أو في عصره وعلم به فان ذلك يدل على الجواز وذلك كأكل العنب بين يديه قال ابن القشيري وهذا مما لا خلاف فيه وإنما اختلفوا في شيئين (أحدهما) اذا دل التقرير على انتفاء الحرج فهل يختص بمن قرأ أو يعم سائر المكلفين فذهب القاضى الى الاول لان التقرير يرأس له صيغته نعم ولا يتعدى الى غيره وقيل يعم للجماع على أن التحريم اذا ارتفع في حق واحد ارتفع في حق الكل والى هذا ذهب الجويني وهو الحق لانه في حكم خطاب الواحد وسيأتي أنه يكون غير المخاطب بذلك الحكم من المكلفين كالمخاطب به ونقل هذا القول المأزرى عن الجمهور هذا اذا لم يكن التقرير يخصص العموم سابق أما اذا كان مخصصا للعموم سابق فيكون لمن قرأ من واحد أو جماعة وأما اذا كان التقرير في شيء قد سبق تحريمه فيكون ناسخا لذلك التحريم كما صرح به جماعة من أهل الأصول وهو الحق * ومما يندرج تحت التقرير اذا قال المصحابي كنا نفعل كذا أو كانوا يفعلون كذا وأضافه الى عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكان مما لا يخفى مثله عليه وان كان مما يخفى مثله عليه فلا ولا بد أن يكون التقرير على القول والفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم مع قدرته على الانكار كذا قال جماعة من الأصوليين وخالفهم جماعة من الفقهاء فقالوا ان من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على النفس لاخبار الله سبحانه بعصيته في قوله (والله يعصمك من الناس) ولا بد أن يكون المقرر منقادا للشرع فلا يكون تقرير الكافر على قول أو فعل إلا على الجواز قال الجويني ويلحق بالكافر المنافق وخالفه المأزرى وقال انما تجرى على المنافق أحكام الاسلام ظاهرا لانه من أهل الاسلام في الظاهر وأجيب عنه بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان كثيرا ما يسكت عن المنافقين لعلمه أن المؤعظة لا تنفعهم واذا وقع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم الاستبشار بفعل أو قول فهو أقوى في الدلالة على الجواز

* (البحث الثامن) *

بحث همه صلى الله
عليه وآله وسلم

ماهم به صلى الله عليه وآله وسلم ولم يفعله كإروى عنه بانهم بمصالحه الأحزاب بثلاث ثمار المدينة ونحو ذلك فقال الشافعي ومن تابعه انه يستحب الاتيان بماهم به صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا جعل أصحاب الشافعي الهم من جملة أقسام السنة وقالوا يقدم القول ثم الفعل ثم التقرير ثم الهم * والحق انه ليس من أقسام السنة لانه مجرد خطور شيء على البال من دون تنجيزه وليس ذلك مما آتانا الرسول ولا مما أمر الله سبحانه بالتأسى به فيه وقد يكون اخباره صلى الله عليه وآله وسلم بماهم به للزجر كما صرح عنه أنه قال لقد هممت أن أخالف الى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم *

* (البحث التاسع) *

الإشارة والكتابة كإشارته صلى الله عليه وآله وسلم بأصابعه العشر إلى أيام الشهر ثلاث مرات وقبض في الثالثة واحدة من أصابعه وكتابه صلى الله عليه وآله وسلم إلى عماله في الصدقات ونحوها ولا خلاف في أن ذلك من جملة السنة ومما تقوم به الحجة *

بحث إشارته صلى الله عليه وآله وسلم وكتابه

* (البحث العاشر) * تركه صلى الله عليه وآله وسلم للشئ كفعله له في التأمي به فيه قال ابن السمعاني إذا ترك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم شيئاً وجب علينا متابعتة فيه ألا ترى أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قدم إليه الضب فأمسك عنه وترك أكله أمسك عنه الصحابة وتركوه إلى أن قال لهم إنه ليس بأرض قوي فأجسدي أعافه وأذن لهم في أكله وهكذا تركه صلى الله عليه وآله وسلم لمصلاة الليل جماعة خشية أن تكتب على الأمة * ويتفرع على هذا البحث إذا حدثت حادثة بحضور النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يحكم فيها بشئ هل يجوز لنا أن نحكم في نظائرها الصحيح أنه يجوز خلاف البعض المتكلمين في قولهم تركه صلى الله عليه وآله وسلم لم يحكم في حادثة يدل على وجوب ترك الحكم في نظائرها *

بحث تركه صلى الله عليه وآله وسلم

* (البحث الحادي عشر) * في الاخبار وفيه أنواع *

بحث الاخبار ومعنى الخبر لغة واصطلاحاً

(النوع الاول) في معنى الخبر لغة واصطلاحاً امامنا لغة فهو شتى من الاخبار وهي الارض الرنة وذلك لان الخبر يشير الفائدة كما أن الارض الخبر تشير الخبر اذا قرعها الحافر ونحوه وهو نوع شتى ومن قولهم من الكلام اللساني وقد يستعمل في غير القول كقول الشاعر * تخبرك العينان ما القلب كاتم * وقول المعري نبي من العربان ليس على شرع * يخبرنا أن الشئ محبوب الى صديق ولكنه استعمال مجازي لا حقيقي لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق الى فهم السامع الا القول * وما معناه اصطلاحاً قال الرازي في المحصول ذكر وافي حده أو رآه (الاول) أنه الذي يدخله الصدق أو الكذب (الثاني) أنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب (الثالث) ما ذكره أبو الحسين البصري أنه كلام مفيد يفيد فيه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور ونحوها أو إثباتاً قال واحترزنا بقوله لئلا ينسب إليه عن الأمر فانه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه لان ماهية الأمر استدعاء الفعل والصفة لا نفي لئلا يهدد الأمر ثم إنها تفيد كون الفعل واجباً به لذلك وكذلك القول في دلالة النفي على فحج الفعل قال الرازي واعلم ان هذه التعريفات دورية أما الاول فلان الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والجنس جزء من ماهية النوع وأعرف منها إذا لا يمكن تعريف الصدق والكذب إلا بالخبر فالوعرفنا الخبر به الزم الدور وأجيب عن هذا بجمع كونهم لا يعرفون إلا بالخبر بل هما ضربان ثم قال واعرضوا عليه أيضاً من ثلاثة أوجه الاول ان كلمة أول الترديد وهو الثاني التعريف ولا يمكن اسقاطها هنا لان الخبر الواحد لا يكون صدقاً وكذباً معاً والثاني ان كلام الله تعالى لا يدخله الكذب فكان خارجاً عن هذا التعريف والثالث من قال محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومسيماة صادقان فهذا خبر مع أنه ليس بصدق ولا كذب ويمكن أن يجاب عن الاول بأن المعروف لماهية الخبر أمر واحد وهو أنه كان تطرق هذين الوصفين اليه وذلك لا ترديد فيه وعن الثاني أن المعبر امكن تعريف احدهما من الوصفين اليه وسبق الله تعالى كذلك لانه صدق وعن الثالث بأن قوله محمد ومسيماة صادقان خبران وان كانا في اللفظ خبراً واحداً لأنه بعد إضافة الصدق الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم وإضافة مسيماة الى مسيماة وأحمد الخبر بن صادق والثاني

كاذب سامعنا أنه خبر واحد لكنه كاذب لانه يقتضى اضافة الصدق اليهما معا وليس الامر كذلك فكان كاذبا
لا محالة * وأما التعريف الثاني فالاعتراض عليه أن التصديق والتكذيب عبارة عن كون الخبر صدقا أو كذبا
فقولنا الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب جار مجرى قولنا الخبر هو الذي يحتمل الاخبار عنه بأنه صدق أو كذب
فيكون هذا تعريفنا للخبر بالخبر وبالصدق والكذب والاول هو تعريف الشيء بنفسه والثاني تعريف
الشيء بما لا يعرف الا به * وأما التعريف الثالث فالاعتراض عليه من ثلاثة وجوه الاول أن وجود الشيء عند
أبي الحسين عين ذاته فاذا قلنا السواد موجود فهذا خبر مع أنه لا يفيد اضافة الشيء الى شيء آخر والثاني انا
اذا قلنا الحيوان الناطق يمتثل فقولنا الحيوان الناطق يقتضى نسبة الناطق الى الحيوان مع أنه ليس بخبر لان
الفرق بين النعت والخبر معلوم بالضرورة والثالث ان قولنا نغيا وانباتا يقتضى الدور لان النفي هو الاخبار
عن عدم الشيء والاثبات هو الاخبار عن وجوده فتعريف الخبر بهما دورا قال الرازي واذا بطلت هذه
التعريفات فالحق عندنا أن تصور ماهية الخبر غنى عن الحد والرسم بدليلين (الاول) ان كل أحد يعلم بالضرورة
إمائه موجودا أو إمائه ليس بمعدوم وان الشيء الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا وطلق الخبر جزء من الخبر
الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلقا للخبر موقفا على الاكتساب لكان
تصور الخبر الخاص أولى بأن يكون كذلك فكان يجب أن لا يكون فهم هذه الاخبار ضروريا ولما يكن
كذلك عامنا صحة اذ كرنا (الثاني) أن كل أحد يعلم بالضرورة الموضوع الذي يحسن فيه الخبر ويميزه عن الموضوع
الذي يحسن فيه الامر ولولا أن هذه الحقائق متصورة تصور رايديهما لم يكن الامر كذلك (فان قلت) الخبر
نوع من أنواع الالفاظ وأنواع الالفاظ ليست تصوراتها بديهية فكيف قلت ان ماهية الخبر متصورة
تصور رايديهما (قلت) حكم الذهن بين أمرين بأن أحدهما له الآخر وليس له الآخر معقول واحد لا يختلف
 باختلاف الأزمنة والأمكنة وكل واحد يدرك من نفسه ويجد تفرقه بينه وبين سائر أحواله النفسانية من أمه
ولذته وجوعه وعطشه واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الخبر هو الحكم الذهني فلا شك أن تصور
الجملة بديهية مذكورة في فطرة العقل وان كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية فلا شك غير وارد
أيضا لان مطابق اللفظ الدال على المعنى بديهية التصور انتهى ويجب عنه بأن المراد اللفظ الدال والاشكال
وارد ولا نسلم ان مطابق اللفظ الدال بديهية التصور وقد أجيب عما ذكره بأن كون العلم ضروريا كيفية
لحصوله وأنه يقبل الاستدلال عليه والذي لا يقبل له هو نفس الحصول الذي هو معروض الضرورة فانه يتمتع
أن يكون حاصل بالضرورة الاستدلال لتنافيهما وأجيب أيضا بأن المعلوم ضرورة انما هو نسبة الوجود اليه
اثباتا وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية وقيل ان الخبر لا يحد
لتمسره وقد تقدم بيانه في تعريف العلم وقيل الاولى في حد الخبر أن يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية
والمراد بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد عليه (قم) لان مدلوله الطلب نفسه
وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقا واقعا في الخارج وكذا يخرج جميع المركبات التقييمية
والإضافية واعتراض على هذا الحد بأنه ان كان المراد أن النسبة أمر موجود في الخارج لم يصح في مثل اجتماع
الضدين ونسبة الباري معدوم محال وأجيب بأن المراد النسبة الخارجية عن المدلول سواء قامت تلك النسبة
الخارجية بالذهن كالعالم أو بالخارج عن الذهن كالقيام أو لم تقم بشيء منها نحو شريك الباري يتمتع * والاولى أن
يقال في حد الخبر هو ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته وهذا الحد لا يرد عليه شيء مما سبق * وقد اختلف
هل الخبر حقيقة في اللفظي والنفسى أم حقيقة في اللفظي مجاز في النفسى أم العكس كما وقع الخلاف في

الكلام على هذه الثلاثة الاقوال لأن الخبر قسم من أقسامه وإذا عرفت الاختلاف في تعريف الخبر عرفت بأن
ملا يكون كذلك ليس بخبر و يسمونه انشاء وتنبيهاً ويندرج فيه الامر والنهي والاستفهام والنداء والتمني
والعرض والترجي والقسم *

انقسام الخبر الى
صادق وكاذب
محدودهما

النوع الثاني * أن الخبر ينقسم الى صادق وكاذب وخالف في ذلك القرافي وادعى أن العرب لم تضع الخبر الا
للصدق وليس لنا خبر كذب واحتمال الصدق والكذب انما هو من جهة المتكلم لا من جهة الواضع وظنيره قولهم
الكلام يحتمل الحقيقة والحجاز وقد أجمعوا على أن الحجاز ليس من الوضع الاول ثم استدل على ذلك باتفاق اللغويين
والنحاة على أن معنى قولنا قام زيد حصول القيام له في الزمن الماضي ولم يقل أحدان معناه صدق والقيام أو عدمه
وانما احتماله له من جهة المتكلم لا من جهة اللغة وأجيب عنه بأنه مصادم للاجماع على أن الخبر موضوع لام
من ذلك وما دعاه من أن معنى قام زيد حصول القيام له في الزمن الماضي باتفاق أهل اللغة والنحويين فلو
مدلوله الحكم بحصول القيام وذلك يحتمل الصدق والكذب ويحجب عن هذا الجواب بأن هذا الاحتمال ان كان
من جهة المتكلم فلا يقدح على القرافي بل هو معترف به كما تقدم عنه وان كان من جهة اللغة فذلك مجرد دعوى
ويقوى ما قاله القرافي اجماع أهل اللغة قبل ورد والشرع وبمعه على مدح الصادق وذم الكاذب ولو كان
الخبر موضوعاً لهما لما كان على من تكلم بما هو موضوع من بأس * ثم اعلم أنه قد ذهب الجمهور الى أنه لا واسطة
بين الصدق والكذب لان الحكم اماماً مطابق للخارج أولاً والاولى الصدق والثاني الكذب وأثبت الجاحظ
الواسطة بينهما فقال الخبر اماماً مطابق للخارج أولاً ومطابق امام مع اعتقاده مطابق أولاً وغير المطابق
امام مع اعتقاده غير مطابق أولاً والثاني منه ما هو وليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب واستدل بقوله
تعالى ﴿واقرئ على الله كذبا أم به حنة﴾ ووجه الاستدلال بالآية أنه حصر ذلك في كونه افتراء أو كلام مجنون فلي
تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقاً لانهم لا يعتقدون كونه صدقاً وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه
قسيه وما ذاك إلا أن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد وأجيب بأن المراد من الآية افتراء أم لا يفتر فيكون
مجنوناً لان المجنون لا افتراء له والكاذب من غير قصد يكون مجنوناً أو المراد أفصح فيكون مجنوناً أم لا يقصد فلا
يكون خبراً والحاصل أن الافتراء اخص من الكذب ومقابلته قد يكون كذباً وان سلم فتدلاً يكون خبراً فيكون
هذا حصر الكذب في نوعيه الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد قال الرازي في المنسول والحق ان المسئلة
لفظية لا ناهية بالبدية ان كل خبر فاما أن يكون مطابقاً للخبر عنه أو لا يكون مطابقاً فان أريد بالصدق الخبر
المطابق كيف كان وبالكذب الخبر الغير المطابق كيف كان وجب التسليم بأنه لا واسطة بين الصدق
والكذب وان أريد بالصدق ما يكون مطابقاً مع أن الخبر يكون عالماً بكونه مطابقاً بالكذب الذي لا يكون
مطابقاً مع أن الخبر يكون عالماً بأنه غير مطابق كان هذا القسم ثالثاً بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم قائله أنه
مطابق أم لا فثبت أن المسئلة لفظية انتهى * وقال النظام ومن تابعه من أهل الأصول والفقهاء أن الصدق مطابق
الخبر للاعتقاد والكذب عدم مطابقته للاعتقاد واستدل بالنقل والعقل * أما المنقول فبقوله تعالى ﴿واذا جاءك
المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لا يكذبون﴾ فان الله سبحانه
حكم في هذه الآية حكماً مؤكداً بأنهم كاذبون في قولهم إنك لرسول الله مع مطابقة الواقع فلو كان لا مطابقة
للواقع أو لعدم ما دخل في الصدق والكذب لما كانوا كاذبين لان خبرهم هذا مطابق للواقع ولا واسطة بين
الصدق والكذب وأجيب بأن المتكذب راجع الى خبر تضمنه معنى شهادة انك لرسول الله وهو أن شهادته
هذه من صميم القلب وخسار الاعتقاد لان ذلك معنى الشهادة سيما بعد تأكيد كونه بان واللام والجملة الالهية

وأجيب أيضاً بأن التكذيب راجع إلى زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لأنهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع
 وأجيب أيضاً بأن التكذيب راجع إلى حلفهم المدلول عليه بقوله (لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها
 الاذل) ولا يخفى ما في الأجوبة من مزيد التكلف ولكنه ألجأ إلى المصير إليها للجمع بين الأدلة * وأما العقل فن
 وجهين (الاول) ان من غلب على ظنه ان زيداً في الدار ثم ظهر انه ما كان كذلك لم يقل أحد انه كذب في هذا الخبر
 بل يقال أخطأ أو وهم (الثاني) ان أكثر العمومات والمطابقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذي لا يطابق الخبر
 عنه كذباً لتطرق الكذب إلى كلام الشارع * واحتج الجمهور على ما قالوه من أن صدق الخبر مطابقة وكذبه عدمها
 بقوله سبحانه (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وما من إله الا الله واحد) فكذبهم الله سبحانه مع كونهم
 يعتقدون ذلك وبقوله (وليعلم الذين كفر وانهم كانوا كاذبين) والآيات في هذا المعنى كثيرة * ويدل
 لذلك من السنة ما ثبت في الصحيحين من حديث سماعة بن الأكوع وقد قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ان جماعة
 من الصحابة قالوا بطل عمل عامر لما رجع سيقه على نفسه فقتله فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب من قال ذلك
 بل له أجر مرتين فكذبهم صلى الله عليه وآله وسلم مع أنهم إنما أخبروا بما كان في اعتقادهم وفي البخاري
 وغيره ان أبا سفيان قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح ان سعد بن عباد قال اليوم تستحل الكعبة
 فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب سعد ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة * واحتجوا بالاجماع على تكذيب
 اليهود والنصارى في كفر يأتهم مع انانهم انهم يعتقدون صحة تلك الكفر يات وكذلك وقع الاجماع على تكذيب
 الكافر اذا قال الاسلام باطل مع مطابقة الاعتقاد * والذي يظهر لي أن الخبر لا يتصف بالصدق الا اذا جمع بين
 مطابقة الواقع والاعتقاد فان خالفهما أو أحدهما فكذب فيقال في دعوى ما هكذا الصدق مطابق للواقع
 والاعتقاد والكذب ما خالفهما أو أحدهما ولا يلزم على هذا ثبوت واسطة لان المعتبر هو كلام العقلاء فلا يرد كلام
 الساهي والمجنون والنائم وجميع أدلة الاقوال المتقدمة تصلح للاستدلال بها على هذا ولا يرد عليه شيء مما ورد
 عليها * فان قلت * من جملة ما استدلل به الجمهور والاجماع على تصديق الكافر اذا قال الاسلام حق وهو انما مطابق
 الواقع لا الاعتقاد * قلت * ليس النزاع الا في مدلول الصدق والكذب لغة لا شرعاً وهذا الاجماع انما هو من أهل
 الشرع لا من أهل اللغة والدليل الذي هو اجماعهم شرعي لا لغوي ولكن الكذب المذموم شرعاً هو الخاف
 للاعتقاد سواء مطابق للواقع أو خالفه وذلك لا يمنع من صدق وصف ما خالف الواقع وطابق الاعتقاد بالكذب

تقسيم الخبر من حيث احتماله الصدق والكذب الى ثلاثة أقسام

* (النوع الثالث) * في تقسيم الخبر لغة من حيث هو محتمل للصدق والكذب لكن قد يقطع بصدقه وقد يقطع
 بكذبه لا ور خارجه وقد لا يقطع بواحد منهما فقد انما يوجب القطع فيه ثلاثة أقسام
 * (القسم الاول) * المقطوع بصدقه وهو اما أن يعلم بالضرورة أو بالنظر فالمعلوم بالضرورة بنفسه وهو المتواتر
 أو بموافقة العلم الضروري وهي الأوليات كقولنا الواحد نصف الاثنين وأما المعلوم بالنظر فهو ضربان الاول
 أن يدل الدليل على صدق الخبر نفسه فيكون كل من يخبر به صادقاً كقولنا العالم حادث والضرب الثاني أن
 يدل الدليل على صدق الخبر فيكون كل ما يخبر به متحققاً وهو ضربان الاول خبر من دل الدليل على أن الصدق
 وصف واجب له وهو الله عز وجل الثاني من دلت المجزأة على صدقه وهم الانبياء صاوات الله عليهم الثالث من
 صدقه الله سبحانه أو رسوله وهو خبر كل الامة على القول بأن الاجماع حجة قطعية

* (القسم الثاني) * المقطوع بكذبه وهو ضربان الاول المعلوم بخلافه اما بالضرورة كالأخبار باجتماع
 النقيضين أو ارتفاعهما الثاني المعلوم بخلافه اما بالاستدلال كالأخبار بقديم العالم أو بخلاف ما هو من
 قطعيات الشرية الثالث الخبر الذي لو كان صحيحاً لتوفرت الدواعي على نقله متواتراً اما لكونه من أصول

المشرفة وأمال كونه أمرا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة الرابع خبر مدعي الرسالة من غير
معجزة. الخامس كل خبر استلزم باطلا ولم يقبل التأويل ومن ذلك الخبر الآحادى إذا خالف القطعي كالتواتر
(القسم الثالث) ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه وذلك بخبر المجمل ولا يترجح صدقه ولا كذبه وقد يترجح
صدقه ولا يقطع بصدقه وذلك بخبر العدل وقد يترجح كذبه ولا يقطع بكذبه بخبر العاصي

انقسام الخبر الى
واتر وآحاد

(النوع الرابع) أن الخبر باعتبار آخر ينقسم الى متواتر وآحاد القسم الاول المتواتر وهو في اللغة عبارة عن
مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما مما يؤخذ من التواتر وفي الاصطلاح خبر أقوام بلغوا في السكثرة الى حيث حصل
العلم بقوله وقيل في تعريفه هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل خبر جمع عن محسوس يتمتع تواترهم
على الكذب من حيث كثرتهم فقولهم من حيث كثرتهم لا يخرج خبر قوم يستعمل كذبهم بسبب أمر خارج عن
السكثرة كالعلم بمضربهم ضرورة أو نظرا وكما يخرج من هذا الحد بذلك المبدأ كذا كذلك يخرج من قد
بنفسه في الحد الذي قبله وقد اختلف في العلم بالحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري فذهب الجمهور الى
أنه ضروري وقال السكبي وأبو الحسين البصري أنه نظري وقال الغزالي أنه قسم ثالث ليس أولا ولا كسبا
بل من قبيل القضايا التي قياساتها ما هو قال المرتضى والآمدى بالوقف والحق قول الجمهور هو لا يندفع بانفسنا
جازمة بوجود البطلان الغائبة عنا وجود الاشخاص الماضية قبلنا جز ما خاليا عن الزدد جاز يابخرى جز منا
وجود المشاهدات فالنكر لحصول العلم الضروري بالتواتر كالمذكر لحصول العلم الغرضي بالمشاهدات
وذلك مستطاع لا يستحق صاحبها المسكلة وأيضا لو لم يكن ضروريا لا يقتضي نفي التواتر بالضرورة والمنقذ
لأننا لم بذلك قطعنا مع انتفاء المقدمات لحصوله بالعادة لا بالمقدمة فاستغنى عن الترتيب واستعمل الغائل بأنه
لا يفيد العلم بقوله لا نذكر حصول الظن القوي بوجوده ما ذكرتم لكن لا نسلم حصول اليقين وذلك لا نأذاعرضا
على عقولنا وجود المدينة الفلانية أو الشخص الفلاني مما جاء التواتر بوجودها وعرضا على عقولنا أن الواحد
نصف الاثنين وجدنا الجزم بالثاني أقوى من الجزم بالاول وحصول التفاوت بينهما يدل على تطرق النقيض الى
المرجوح وأيضا جز من هذه الامور المنقولة بالتواتر ليس بأقوى من جز منا بأن هذا الشخص الذي رأيناه
اليوم هو الذي رأيناه أمس مع ان هذا الجزم ليس بيقين ولا ضروري لأنه يجوز أن يوجد شخص مسال في
الصورة من كل وجه ويجاب عن هذا بأنه تشكيك في أمر ضروري فلا يستحق مسامحة الجواب كما أن من أنكر
المشاهدات لا يستحق الجواب فالواجب أن هذا الشخص المرئي اليوم غير الشخص المرئي أمس لا يمكن ذلك
مستلزم التشكيك في المشاهدات والقائلون بأنه نظري يقولون لو كان ضروريا بالعلم بالضرورية أنه ضروري
وأجيب بالمعارضة بأنه لو كان نظريا بالعلم بالضرورية كونه نظريا كغيره من النظريات وباللحل وذلك لأن
الضرورية والنظرية صفتان للعلم ولا يلزم من ضرورة العلم ضرورة صدقه واستحقاق الجاهل رأينا بأن العلم
الحاصل بالتواتر لو كان نظريا بالمعصية لمن لا يكون من أهل النظر كالصبيان المراهقين وكثير من العامة فلما
حصل ذلك لم عامنا أنه ليس بنظري وكما يندفع بأدلة الجمهور وقول من قال أنه نظري يندفع أيضا قول من قال أنه
قسم ثالث وقول من قال بالوقف لأن سبب وقفه ليس الاعتراض الأدلة عليه وقد انقضى عما ذكرنا أنه لا تعارض فلا
وقف واعلم أنه لم يخالف أحد من أهل الاسلام ولا من المعتزلة في أن خبر التواتر يفيد العلم وما روي من الخلل
في ذلك عن السمنية والبراهمة فهو خلاف باطل لا يستحق قائله الجواب عليه *

ثم اعلم أن الخبر المتواتر لا يكون مفيد العلم الغرضي وري الا بشرط منها ما يرجع الى الخبرين ومنها ما يرجع
الى السامعين فالتى ترجع الى الخبرين أمور أربعة

شروط افادة
المتواتر للعلم

﴿الاول﴾ أن يكونوا عالمين بما أخبروا به غير مجازفين فلو كانوا ظانين لذلك فقط لم يفد القطع هكذا اعتبر هذا الشرط جماعة من أهل العلم منهم القاضي أبو بكر الباقلاني وقيل أنه غير محتاج إليه لأنه أن أراد وجوب علم الكل به فباطل لأنه لا يمنع أن يكون بعض المخبرين به مقلدا فيه أو ظاناً له أو مجازفاً وإن أراد وجوب علم البعض فسلم ولكنه مأخوذ من شرط كونهم مستندين إلى الحس

﴿الشرط الثاني﴾ أن يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع لأن مالا يكون كذلك يستعمل دخول الغلط فيه قال الأستاذ أبو منصور فأما إذا تواترت أخبارهم عن شيء قد علموه واعتقدوه بالنظر والاستدلال أو عن شبهة فإن ذلك لا يوجب علماً ضرورياً لأن المسلمين مع تواترهم بخبر ونوحدون العالم وتوحيد الصانع ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلا يقع لهم العلم الضروري بذلك لأن العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار انتهى ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الحس كما في أخبار البصري بصلب المسيح عليه السلام وأيضا لا بد أن يكونوا على صفة يوثق بها بقولهم فأخبارهم ومثلاً عباداً أو مكرهين على ذلك لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت إليه

﴿الشرط الثالث﴾ أن يبلغ عددهم إلى مبلغ يمنع في العادة تواطؤهم على الكذب ولا يقيّد ذلك بعدد معين بل ضابطه حصول العلم الضروري به فإذا حصل ذلك علمناه أنه متواتر والأقوال والجمهور وقال قوم منهم القاضي أبو الطيب الطبري يجب أن يكونوا أكثر من الأربعة لأنه لو كان خبر الأربعة يوجب العلم لما احتجنا إلى السؤل عن عدالتهم إذا شهدوا عنده وقال ابن السمعاني ذهب أصحاب الشافعي إلى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فإزاد وحكاها الأستاذ أبو منصور عن الجبائي واستدل بعض أهل هذا القول بأن الخمسة عدد أولي العزم من الرسل على الأشهر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من الضعف مع عدم تعلقه بمحل النزاع بوجه من الوجوه وقيل يشترط أن يكونوا سبعة بعدد أهل الكهف وهو باطل وقيل يشترط عشرة وبه قال الاصطخري واستدل على ذلك بأن ما دونها جمع قلة وهذا استدلال ضعيف أيضاً وقيل يشترط أن يكونوا اثني عشر بعدد النقباء لموسى عليه السلام لأنهم جعلوا كذلك لتحصيل العلم بخبرهم وهذا استدلال ضعيف أيضاً وقيل يشترط أن يكونوا عشرين لقوله سبحانه (إن يكن منكم عشرين أو أكثر أو أقل فاحكم بينهم) وهذا مع كونه في غاية الضعف خارج عن محل النزاع وإن قال المستدل به بأنهم إنما جعلوا كذلك ليفيد خبرهم العلم بالامام فان المقام ليس مقام خبر ولا استخبار وقد روي هذا القول عن أبي الهذيل وغيره من المعتزلة وقيل يشترط أن يكونوا أربعين كالعدد المعتبر في الجمعة وهذا مع كونه خارجاً عن محل النزاع باطل الأصل فضلاً عن الفرع وقيل يشترط أن يكونوا سبعين لقوله ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً﴾ وهذا أيضاً استدلال باطل وقيل يشترط أن يكونوا ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر وهذا أيضاً استدلال باطل خارج عن محل النزاع وقيل يشترط أن يكونوا خمس عشرة مائة بعدد بيعة أهل الرضوان وهذا أيضاً باطل وقيل سبع عشرة مائة لأنه عدد أهل بيعة الرضوان وقيل أربع عشرة مائة لأنه عدد أهل بيعة الرضوان وقيل يشترط أن يكونوا جميع الأمة كالأجماع حكى هذا القول عن ضرار بن عمرو وهو باطل وقال جماعة من الفقهاء لا بد أن يكونوا بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد ﴿ويالله العجب من جرى أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل ولا نقل ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع وإنما ذكرناها ليعتبر بها المعتبر ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهذيان فيأخذ عند ذلك حذرهم من التقليد ويبحث عن الأدلة التي هي شرع الله الذي شرعه لعباده فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسنة رسوله

﴿الشرط الرابع﴾ وجود العدد المعتبر في كل الطبقات فيرى ذلك العدد عن مثله إلى أن يتصل بالخبر عنه وقد اشترط عدالة النقلة لخبر التواتر فلا يصح أن يكونوا أو بعضهم غير عدول وعلى هذا لا بد أن لا يكونوا كفارا ولا فساقا ولا وجه لهذا الاشتراط فإن حصول العلم الضرورى بالخبر المتواتر لا يتوقف على ذلك بل يحصل بخبر الكفار والفساق والصغار المميزين والأحرار والعبيد وذلك هو المعتبر وقد اشترط أيضا اختلاف أنساب أهل التواتر واشترط أيضا اختلاف أديانهم واشترط أيضا اختلاف أوطانهم واشترط أيضا كون المعصوم منهم كما يقول الإمامية ولا وجه لشيء من هذه الشروط وأما الشرط الذى ترجع إلى السامعين فلا بد أن يكونوا عتلاء إذ يستحيل حصول العلم لمن لا عقل له والثانى أن يكونوا عالمين بمدلول الخبر والثالث أن يكونوا خالين عن اعتقاد ما يخالف ذلك الخبر لشبهة تقليد أو نحوه

﴿القسم الثانى﴾ الآحاد وهو خبر لا يفيد بنفسه العلم سواء كان لا يفيد أصلًا أو يفيد بالقرائن الخارجة عنه فلا واسطة بين المتواتر والآحاد وهذا قول الجمهور وقال أحمد بن حنبل إن خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وحكاية ابن خزم في كتاب الأحكام عن داود الظاهري والحسين بن على السكرايى والحارث المحاسبى قال وبه يقول وحكاية ابن خوازيمنداد عن مالك بن أنس واختاره وأطال في تقريره ونقل الشيخ في التبصرة عن بعض أهل الحديث أن منها ما يوجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر وما أشبهه وحكى صاحب المصادر عن أبى بكر القفال أنه يوجب العلم الظاهر وقيل في تعريضه هو ما ينته به نفسه إلى التواتر سواء كثر رواه أو فوا وهذا كالاول في نفي الواسطة بين التواتر والآحاد وقيل في تعريضه هو ما يفيد الظن واعتراض عليه بما لا يفيد الظن من الأخبار ورد بأن الخبر الذى لا يفيد الظن لا يراد دخوله في التعريض إذ لا يثبت به حكم والمراد أنه يثبت به الحكم وأجيب عن هذا الرد بأن الحديث الضعيف الذى لم ينته تضعيفه إلى حديث يكون به باطلا موضوعا يثبت به الحكم مع كونه لا يفيد الظن ويرد هذا الجواب بأن الضعيف الذى يبلغ ضعفه إلى حد لا يحصل معه الظن لا يثبت به الحكم ولا يجوز الاحتجاج به في إثبات شىء عام وإنما يثبت الحكم بالصحيح والحسن لذاته أو لغيره لحصول الظن بصدق ذلك وثبوته عن الشارع وقد ذهب الجمهور إلى وجوب العمل بخبر الواحد وأنه وقع التعبد به وقال القاسانى والرافضة وابن داود لا يجب العمل به وحكاية الماز ردى عن الأصم وابن عليه وقال أنهم قالوا لا يقبل خبر الواحد في السنن والديانات ويقبل في غيره من أدلة الشرع وحكى الجوينى في شرح الرسالة عن هشام والنظام أنه لا يقبل خبر الواحد إلا بعد قرينة تنضم إليه وهو علم الضرورة بأن يخلق الله في قلبه ضرورة الصدق وقال واليه ذهب أبو الحسين بن اللبان الفرضى قال بعد حكاية هذا عنه فإن تاب فإلله برحمته والافهم مسألة التكفير لانه اجماع فن أنكره يكفر قال ابن السمانى واختلفوا يعنى القائلين بعدم وجوب العمل بخبر الواحد في المانع من القبول فقيم منع منه العقل وينسب إلى ابن عليم والأصم وقال القاسانى من أهل الظاهر والشيعة يمنع منه الشرع فقالوا إنه لا يفيد إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا ويجب عن هذا أنه عام مخصوص لما ثبت في الشريعة من العمل بأخبار الآحاد ثم اختلف الجمهور في طريق إثباته فالأكثر منهم قالوا يجب بدليل السمع وقال أحمد بن حنبل والقفال وابن شريح وأبو الحسين البصرى من المعتزلة وأبو جعفر الطوسى من الإمامية والصيرفى من الشافعية إن الدليل العقلى دل على وجوب العمل لاحتمياج الناس إلى معرفة بعض الأشياء من جهة الخبر الوارد عن الواحد وأما دليل السمع فقد استدلوا من الكتاب بمثل قوله تعالى (إن جاءكم فاسق بنبأ) ومثل قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) ومن السنة بمثل قصة أهل قبلاتنا أنهم واحد فأخبرهم أن القبلة قد تحولت فتحولوا وبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليهم ومثل بعثته صلى الله عليه وسلم لعماله واحد بعد واحد وكذلك بعثه

الخلافي في افادة
الآحاد للعلم
وجوب العمل
به وطريق وجوبه

بالفرد من الرسل يدعو الناس الى الاسلام ومن الاجماع باجماع الصحابة والتابعين على الاستدلال بخبر الواحد وشاع ذلك وذاع ولم يذكره أحد ولو أنكره منكر لنقل اليه وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح قال ابن دقيق العيد ومن تتبع أخبار النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وجهور الأمة ما عدا هذه الفرقة اليسيرة علم ذلك قطعا انتهى * وعلى الجملة فلم يأت من خالف في العمل بخبر الواحد بشيء يصلح للتسليم به ومن تتبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعهم بأخبار الأحاد وجد ذلك في غاية الكثرة بحيث لا يتسع له الامكان في بسط واداء وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الاحوال فذلك لاسباب خارجة عن كونه خبر واحد من رتبة في الصحة أو تهمة للراوي أو وجود معارض راجح أو نحو ذلك * واعلم أن الأحاد تنقسم الى أقسام فمنها خبر الواحد وهو هذا الذي تقدم ذكره (والقسم الثاني) المستفيض وهو ما رواه ثلاثة فصاعدا وقيل ما زاد على الثلاثة وقال أبو إسحق الشيرازي أقبل ما ثبت به الاستفاضة اثنان قال السبكي والمختار عندنا أن المستفيض ما يعبده الناس شائعا (والقسم الثالث) المشهور وهو ما اشتهر ولو في القرن الثاني أو الثالث الى حديثه ثقات لا يتوهم تواطؤهم على الكذب ولا يعتبر الشهرة بعد القرنين هكذا قال الخنفية فاعتبروا التواتر في بعض طبقاته وهي الطبقة التي روت في القرن الثاني أو الثالث فقط فينبغي وبين المستفيض عموم وخصوص من وجه لصدقه ما على ما رواه الثلاثة فصاعدا ولم يتواتر في القرن الاول ثم تواتر في أحاد القرنين المذكورين وانفراد المستفيض اذا لم يثبت في أحدهما الى التواتر وانفراد المشهور في اثنان في القرن الاول ثم تواتر في الثاني والثالث وجعل الجصاص المشهور رقبا من التواتر وافقته جماعة من أصحاب الخنفية وأما جورهم في معاملة قسما للتواتر لا قسما منه كما تقدم * واعلم أن الخلاف الذي ذكرناه في أول هذا البحث من افادة خبر الأحاد الثمن أو العلم بقيد بما اذا كان خبر واحد لم ينضم اليه ما يقويه وأما اذا انضم اليه ما يقويه أو كان مشهورا أو مستفيضا فلا يجري فيه الخلاف المذكور ولا نزاع في أن خبر الواحد اذا وقع الاجماع على العمل بمقتضاه فانه يفيد العلم لان الاجماع عليه قد صيره من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد اذا تلقته الأمة بالقبول فكانوا يبين عامل به ومتأول له ومن هذا القسم أحاديث صحيحة البخاري وسلم فان الأمة تلقت ما فيها بالقبول ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد أوله والتأويل فرع القبول والبحث مقرر بأدلته في غير هذا الموضع (قيل) ومن خبر الواحد المعلوم صدقه أن يخبر به في حضور جماعة هي نصاب التواتر ولم يقدحوا في روايته مع كونهم ممن يعرف علم الرواية ولا مانع منهم من القدح في ذلك وفي هذا نظر واختلاف في خبر الواحد المحضوف بالقرائن فقليل يفيد العلم وقيل لا يفيد وهذا خلاف لفظي لان القرائن ان كانت قوية بحيث يحصل لكل عاقل عندها العلم كان من المعلوم صدقه أيضا اذا أخبر بخبر يحضره صلى الله عليه وسلم بخبر يتعلق بالأمور الدينية وسمعه صلى الله عليه وآله وسلم ولم يذكره عليه لا اذا كان الخبر يتعلق بغير الأمور الدينية * (فرع) العمل بخبر الواحد له شروط منها ما هو في الخبر وهو الراوي ومنها ما هو في الخبر عنه وهو دليل الخبر ومنها ما هو في الخبر نفسه وهو اللفظ الدال أما الشروط الراجعة الى الراوي خمسة * (الاول) التكليف فلا تقبل رواية الصبي والمجنون ونقل القاضي الاجماع على رد رواية الصبي واعتراض عليه العنبري وقال بل هما قولان للشافعي في إخباره عن القبلة كما حكاه القاضي حسين في تعليقه قال ولا يحسننا خلاف مشهور في قبول روايته في هلال رمضان وغيره قال الفوراني الأصح قبول روايته والوجه في رد روايته أنه قد علم أنه غير آثم لارتفاع قلم التكليف عنه في كذب وقد أجمع الصحابة على عدم الرجوع الى الصبيان مع أن فيهم من كان يطلع على أحوال النبوة وقد رجعوا الى النساء وسألوهن من وراء حجاب قال الغزالي في المخول محل الخلاف في المراهق المتثبت في كلامه أما غيره فلا يقبل قطعا

انقسام الأحاد الى
ثلاثة

شروط العمل
بخبر الواحد

وهذا الاشتراط إما هو باعتبار وقت الادعاء وإما هو باعتبار ما صيغها وأدائها كلفا فقد أجمع السلف على قبولها كما في رواية ابن عباس والحسين ومن كان مما نالهم كحمود بن الربيع فإنه روى حديث أنه صلى الله عليه وسلم حج في فيه حجة وهو ابن خمس سنين واعتقد العلماء روايته وقد كان من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم يحضرون الصبيان محاسن الروايات ولم ينكر ذلك أحد وهكذا لو تحمل وهو فاسق أو كافر ثم روى وهو عدل مسلم ولا أعرف خلافا في عدم قبول رواية المجنون في حال جنونه أما لو سمع في حال جنونه ثم أفاق فلا يصح ذلك لأنه وقت الجنون غير ضابط وقد روى جماعة إجماع أهل المدينة على قبول رواية الصبيان بعضهم على بعض في الدماء ليس الحاجة إلى ذلك لكثرة وقوع الجنائيات فيما بينهم إذا انغردوا ولم يحضروهم من تصح شهادته وقيدوه بعدم تفرقهم بعد الجنابة حتى يؤدوا الشهادة والاولى عدم القبول وعمل أهل المدينة لا تقوم به الحاجة على ما سيأتي على انما منع ثبوت هذا الإجماع الفعلي عنهم

﴿الشرط الثاني﴾ الاسلام فلا تقبل رواية الكافر من يهودي أو نصراني أو غيرهما إجماعا قال الرازي في المحصول أجمعت الأمة على أنه لا تقبل روايته سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم قال والمخالف من أهل القبلة إذا كفرناه كالجسم وغيره هل تقبل روايته أم لا الحق أنه ان كان مذهبه جواز الكذب لا تقبل روايته والقبلة ما هو قول أبي الحسين البصري وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم لأن مقتضى العمل بها قائم ولا معارض فوجب العمل بها بيان أن المقتضى قائم ان اعتقاده لحرمته الكذب بوجهه عن الإقدام عليها فيحصل ظن الصدق فيجب العمل بها وبين أنه لا معارض انهم أجمعوا على أن الكافر الذي ليس من أهل القبلة لا تقبل روايته وذلك الكفر منتهى ههنا قال واحتج المخالف بالنص والقياس أما النص فقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فأمر بالتثبت عند نبأ الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره وأما القياس فقد أجمعنا على أن الكافر الذي لا يكون من أهل القبلة لا تقبل روايته فكذلك هذا الكافر والجامع أن قبول الرواية تنفيذه لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف والكفر يقتضي الإذلال وبينهما منافاة أقصى ما في الباب أن يقال هذا الكافر جاهل لكونه كافرا لكنه لا يصلح عندهما والجواب عن الاول أن اسم الفاسق في عرف الشرع يختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعن الثاني الفرق بين الموضوعين أن الكفر الخارج عن الملة أغلظ من كفر صاحب التأويل وقد رأينا الشرع فرق بينهما في أمور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز الجمع هكذا قال الرازي والخاص أنه ان علم من مذهب المبتدع جواز الكذب مطلقا لم تقبل روايته قطعا وان علم من مذهب جوازه في أمر خاص كالكذب فيما يتعلق بنصرة مذهب أو الكذب فيما هو ترغيب في طاعة أو ترهيب عن معصية فقال الجمهور ومنهم القاضي أبو بكر وعبد الجبار والغزالي والآمدي لا يقبل قياما على الفاسق بل هو أولى وقال أبو الحسين البصري يقبل وهو رأي الجويني وأتباعه والحق عدم القبول مطلقا في الاول وعدم قبوله في ذلك الأمر الخاص في الثاني ولا فرق في هذين المبتدع الذي يكفر ببدعته وبين المبتدع الذي لا يكفر ببدعته وأما إذا كان ذلك المبتدع لا يستجير بالكذب فاحتلوا فيه على أقوال الاول رد روايته مطلقا لأنه قد فسق ببدعته فهو كالفاسق بفعل المعصية وبه قال القاضي والاستاذ أبو منصور والشح أبو اسحق الشيرازي والقول الثاني أنه يقبل وهو ظاهر مذهب الشافعي وابن أبي ليلى والثوري وأبي يوسف والقول الثالث أنه إذا كان داعية إلى بدعته لم يقبل والاقبل وحكاه القاضي عبد الوهاب في المختصر عن مالك وبه جزم سالم قال القاضي عياض وهذا محتمل أنه إذا لم يدع يقبل ويحتمل أنه لا يقبل مطلقا انتهى والحق أنه لا يقبل فيما يدعوه إلى بدعته ويقويه في غير ذلك قال الخطيب وهو مذهب أحمد ونسبه ابن الصلاح إلى

الاكثرين قال وهو اعدل المذاهب وأولاهم وفي الصحيحين كثير من أحاديث المستدعية غير الدعاة احتجاجا واستشهادا كعمران بن حطان وداود بن الحصين وغيرهما ونقل أبو حاتم بن حبان في كتاب الثقات الإجماع على ذلك قال ابن دقيق العيد رحمه الله بعض المتأخرين من أهل الحديث هذا المذهب متفقاً عليه وليس كما قال وقال ابن القطان في كتاب الوهم والايهام الخلاف انما هو في غير الداعية أما الداعية فهو ساقط عند الجميع قال أبو الوليد الباجي الخلاف في الداعية بمعنى أنه يظهر بدعي (١) بمعنى حمل الناس عليها فلم يحتلف في ترك حديثه الشرط الثالث العادلة قال الرازي في المحصول هي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى يحصل ثقة النفس بصدقها ويعتبر فيها الاجتهاد عن الكبرياء وعن بعض الصغائر كالتطفيف بالحيلة وسرقة باقة من البقل وعن المباحات القادرة في المروءة كالاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الأزدال والافراط في المزاج والضابط فيها أن كل ما لا يؤمن من جرائته على الكذب يرد إلى راية وما لا فلا انتهى * وأصل العدالة في اللغة الاستقامة يقال طريق عدل أي مستقيم وتطلق على استقامة السيرة والدين قال الزركشي في البحر واعلم أن العدالة شرط بالاتفاق ولكن اختلف في معناها فعند الحنفية عبارة عن الاسلام مع عدم الغشق وعندنا ملكة في النفس تمنع عن اقتراف الكبرياء وصغائر الخسة كسرقة لقمة والزنا والمباحة كالبول في الطريق والمراد جنس الكبرياء والزنا والمباحة بواحد قال ابن القشيري والذي صح عن الشافعي أنه قال في الناس من يعض الطاعة فلا يعض المعصية وفي المساهين من يعض المعصية ولا يعضها بالطاعة فلا يسيل إلى رد الكل ولا إلى قبول الكل فان كان الاغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة قبلت شهادته وروايته وان كان الاغلب المعصية وخلاف المروءة رددتها قال ابن السمعاني لا بد في العدل من أربع شرائط المحافظة على فعل الطاعة واجتناب المعصية وأن لا يرتكب من الصغائر ما يقدح في دين أو عرض وأن لا يفعل من المباحات ما يستقطر القدر ويكسب الندم وأن لا يعتد من المذاهب ما يرد أصول الشرع قال الجويني الثقة هي المستند عليها في الخبر في حصالت الثقة بالخبر قبل وقال ابن الحاجب في حدة العدالة هي محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس بها بدعية فزاد قيد عدم البدعة وقد عرفت ما هو الحق في أهل البدع في الشرط الذي مر قبل هذا والأولى أن يقال في تعريف العدالة أنها التمسك بأداب الشرع فمن تمسك بها فملا وتزكاهو العدل المرضي ومن أخل بشيء منها فإن كان الإخلال بذلك الشيء يقدح في دين فاعلم أنه تاركه كعمل الحرام وترك الواجب فليس بعدل وأما اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفة باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأحوال فلا تدخل لذلك في هذا الأمر الديني الذي تلبي عليه قنطرتان عظيمتان وجسمان كبيران وهما الرواية والشهادة نعم من فعل ما يخالف ما يبعد الناس مروءة عرفاً لا شرعاً فهو تارك للروءة العرفية ولا يستأنم ذلك ذهاب مروءته الشرعية

بحث اشتراط
العدالة في الراوي
وحدها

انقسام المعاصي
الى صغائر وكبائر

وفد اختلف الناس هل المعاصي منقسمة إلى صغائر وكبائر أم هي قسم واحد فذهب الجمهور إلى أنها منقسمة إلى صغائر وكبائر ويدل على ذلك قوله سبحانه (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه فمكفر عنكم سيئاتكم) وقوله (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) ويدل عليه ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم متواتراً من تخصيص بعض الذنوب باسم الكبائر وبعضها بأسماء الصغائر وذهب جماعة إلى أن المعاصي قسم واحد ومنهم الاستاد أبو اسحق والجويني وابن فورق ومن تابعهم قالوا ان المعاصي كلها كبائر وانما يقال لبعضها

(١) كذا بالأصل ولعل في العبارة سقطاً والأصل وأما الداعية بمعنى أنه يحمل الخاطيء معصيته اسمها عليل الخطيب

صغيرة بالنسبة الى ما هو أكبر كما يقال الرنا صغيرة بالنسبة الى الكفر والقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الرنا وكلها كباثر (قالوا) ومعنى قوله (ان تجتنبوا كباثر ما تمهون عنه) ان تجتنبوا الكفر ككفرت عنكم سياآتكم التي هي دون الكفر والقول الاول راجح * وههنا مذهب ثالث ذهب اليه الحلبي فقال ان المعاصي تنقسم حد الكباثر الى ثلاثة أقسام صغيرة وكبيرة وفاخشة فقتل النفس بغير حق كبيرة فان قتل ذارحم له ففاحشة فأما الخدشة والضربة مرة أو مرتين فصغيرة وجعل سائر الذنوب هكذا *

حد الكباثر

ثم اختلفوا في الكباثر هل تعرف بالحد أو لا تعرف الا بالعدد فقال الجمهور انما تعرف بالحد ثم اختلفوا في ذلك فقيل ان المعاصي الموجبة للحد وقال بعضهم هي ما يلحق صاحبها وعيد شديد وقال آخرون ما يشعر بقله أو كثرات من تكبها بالدين وقيل ما كان فيه مفسدة وقال الجويني مانص الكتاب على تحريمه أو وجب في حقه حد وقيل ما ورد الوعيد عليه مع الحد أو لفظ يفيد الكبر وقال جماعة انها لا تعرف الا بالعدد ثم اختلفوا هل تنحصر في عدد معين أم لا فقيل هي سبع وقيل تسع وقيل عشر وقيل اثنتا عشرة وقيل أربع عشرة وقيل ست وثلاثون وقيل سبعون والى السبعين أنهاها الحافظ الذهبي في جزء منغته في ذلك وقد جمع ابن حجر الهيتمي فيها مصنفا حافلا سماه الزواجر في الكباثر وذكر فيه نحو أربع مائة معصية * وبالجملة فلا دليل يدل على انحصارها في عدد معين ومن المنصوص عليها منها القتل والزنا واللواط وشرب الخمر والسرقة والغصب والقتل والنية وشهادة الزور واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم والعقوق والفرار من الزحف وأخذ مال اليتيم ونجاسة الكيل والوزن والكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتقديم الصلاة وتأخيرها وضرب المسلم وسب الصحابة وكتان الشهادة والرشوة والديانة ومنع الزكاة واليأس من الرحمة وأمن المسكر والظهار وأكل لحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والربا والغلول والسحر وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع الزوجة من زوجها بلاسبب * وقد قيل ان الاصرار على الصغيرة حكمه حكم من تكب الكبيرة وليس على هذا دليل يصلح للتسليم به وإنما هي مقالة لبعض الصوفية فانه قال لا صغيرة مع اصرار وقدر وي بعض من لا يعرف علم الرواية هذا اللفظ وجعله حديثا ولا يصح ذلك بل الحق ان الاصرار حكمه حكم ما أصر عليه فالاصرار على الصغيرة صغيرة والاصرار على الكبيرة كبيرة *

واذا تقرر ذلك هذا فاعلم أنه لا عدالة لفاسق * وقد سلكي مسلكي في صحيحه الاجماع على رد خبر الفاسق فقال انه غير مقبول عند أهل العلم كما أن شهادته مردودة عند جميعهم قال الجويني والخنفية وان باحوا بقبول شهادة الفاسق فلم يوجبوا بقبول روايته فان قال به قائل فهو مسبوق بالاجماع قال الرازي في المحصول اذا أقدم على الفسق فان علم كونه فسقا لم تقبل روايته بالاجماع وان لم يعلم كونه فسقا فاما ان يكون منلقونا أو مقطوعا فان كان مظنونا قبلت روايته بالاتفاق قال وان كان مقطوعا به قبلت أيضا * لئلا نطن صدقه راجح والعمل بهذا الظن واجب والمعارض الجمع عليه منتف فوجب العمل به * احتج الخصم بأن منصب الرواية لا يليق بالفاسق * أفصى ما في الباب أنه جهل فسقه لكن جهله بفسقه فسق آخر فاذا منع أحد الفسقين عن قبول الرواية فالفسقان أولى بذلك المنع * والجواب أنه اذا علم كونه فسقا دل اقامه عليه على اجترائه على المعصية بخلافه اذا لم يعلم ذلك ويجاب عن هذا الجواب بأن اخلااله بأمر دينه الى حد يجهل معه ما يوجب الفسق يدل أن بلغ دلالة على اجترائه على دينه وتهاونه بما يجب عليه من معرفته *

رواية المجهول

واختلف أهل العلم في رواية المجهول أي مجهول الحال مع كونه معروف العين بر رواية عدلين عنه فذهب الجمهور كما حكاه ابن الصلاح وغيره عنهم أن روايته غير مقبولة وقال أبو حنيفة تقبل روايته كقبول رواية غيره من

التفسيق ظاهراً وقال جماعة إن كان الراوي إن أو الرواية عنه لا يروى عن غير عدل قبل والا فلا وهذا الخلاف
فحين لا يعرف حاله ظاهراً ولا باطناً وأما من كان عدلاً في الظاهر ومجهول العدالة في الباطن فقال أبو حنيفة
يقبل ما لم يعلم الجرح وقال الشافعي لا يقبل ما لم تعلم العدالة وحكاة السكيات أكثرين وذكر الأصفهاني
أن المتأخرين من الحنفية قيدوا القول بالقبول بصدر الإسلام بغلبة العدالة على الناس إذ ذاك قالوا وأما المستور
في زماننا فلا يقبل لكثرة الفساد وقلة الرشاد وقال الجويني بالوقف إذا روى التحريم إلى ظهور حاله ولنا مجهول
العين وهو من لم يشتهر ولم يرو عنه إلا روى واحد فذهب جمهور أهل العلم أنه لا يقبل ولم يخالف في ذلك إلا من لم
يشترط في الراوي إلا مجرد الإسلام وقال ابن عبد البر إن كان المنفرد بالرواية عنه لا يروى إلا عن عدل كإبن
مهيدي وابن معين ويعني القطان فإنه تنقذ وترفع عنه الجهالة العمياء والأفلا وقال أبو الحسين بن القطان
إن زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع روايته عنه وعمله بما رواه قبل والأفلا وهذا هو ظاهر تصرف
ابن حبان في ثقافته فإنه يحكم برفع الجهالة برأيه واحدة وحكي ذلك عن النسائي أيضاً قال أبو الوليد الباجي
ذهب جمهور أصحاب الحديث إلى أن الراوي إذا روى عنه إثبات فصاعدا انتفعت عنه الجهالة وهذا ليس بصحيح
غند المحققين من أصحاب الأصول لأنه قد يروى الجماعة عن الواحد لا يعرفون حاله ولا يخبرون شيئاً من أمره
ويعدون بما رواه عنه على الجهالة إذ لم يعرفوا عدالته انتهى وفيه نظر لأنهم إنما يقولون بارتفاع جهالة العين
برواية اثنين فصاعداً لا بارتفاع جهالة الحال كما سبق * والحق أنها لا تقبل رواية مجهول العين ولا مجهول
الحال لأن حصول الظن بالمرء لا يكون إلا إذا كان الراوي عدلاً وقد دلت الأدلة من الكتاب والسنة على
المنع من العمل بالظن كقوله سبحانه (إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً) وقوله (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقام
الإجماع على قبول رواية العدل فكان كالتخصص لذلك العموم فبقى من ليس به عدل داخل تحت العمومات
أيضا قد تقرر عدم قبول رواية الفاسق ومجهول العين أو الحال يحتل أن يكون فاسقاً وأن يكون غير فاسق
الاعتبار روايته مع هذا الاحتمال لأن عدم الفسق شرط في جواز الرواية عنه فلا بد من العلم بوجود هذا الشرط
أيضاً وجود الفسق مانع من قبول روايته فلا بد من العلم بانتفاء هذا المانع * وأما استدلال من قال بالقبول
برأيه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر فقال الذهبي والمزني وغيرهما من الحفاظ لأصل
وأما من كلام بعض السلف ولو سلمنا أن له أصلاً لم يصلح للاستدلال به على محل النزاع لأن صدق المجهول
مظاهر بل صدقه وكذبه مستويان وإذا عرفت هذا فلا يصدم الاستشهاد به لهذا الحديث الذي لم يصح
ل قوله صلى الله عليه وآله وسلم إنما أقضي بنحو ما أسمع وهو في الصحيح وباروى من قوله صلى الله عليه وآله
لم لعمه العباس يوم بدر لما اعتذر بأنه أكره على الخروج فقال كان ظاهرك علينا وبما في صحيح البخاري
عمر رضي الله عنه إنما نؤخذكم بما ظهر لنا من أعمالكم

بحث اشتراط
الضبط في الراوي

الشرط الرابع * الضبط فلا بد أن يكون الراوي ضابطاً بالمأثور وبه ليس يكون المرءى له على ثقة منه في حفظه
غلطه وسهوه فإن كان كثير الغلط والسهو ردت روايته إلا فيما علم أنه لم يغلط فيه ولا سهأ عنه وإن كان قليل
قبل خبره إلا فيما علم أنه غلط فيه كذا قال ابن السمعاني وغيره قال أبو بكر الصيرفي من أخطأ في حديث فليس
على الخطأ في غيره ولم يسقط لذلك حديثه ومن كثرت بطلان خطؤه وغلطه لم يقبل خبره لأن المدار على حفظ
كاتبه قال الترمذي في العلل كل من كان متهماً في الحديث بالكذب أو كان مغفلاً يخطئ الكثير فالله اختاره
أهل الحديث من الأئمة أن لا يشترط في الرواية عنه انتهى * والحاصل أن الأحوال الثلاثة أن غاب خطؤه
وعلى حفظه فردود الإفيا علم أنه لم يخطئ فيه وإن غاب حفظه على خطئه وسهوه فقبول الإفيا علم أنه

أخطأ فيه وإن استويا فالخلاف قال القاضي عبد الجبار يقبل لأن جهة التمديق راجحة في خبره لمعقله ودينه
وقال الشيخ أبو إسحاق أنه يرد وقيل أنه يقبل خبره إذا كان مفسرا وهو أن يدكر من روى عنه وعن وقت
السماع منه وما أشبه ذلك والأفلا يقبل وبه قال القاضي حسين وسكا الجويني عن الشافعي في الشهادة في
الرواية أولى وقد أطلق جماعة من المصنفين في علوم الحديث أن الراوي إن كان تام الضبط مع بقية الشروط
المعتبرة فحديثه من قسم الصحيح وإن خف ضبطه فحديثه من قسم الحسن وإن كثرت غلطه فحديثه من قسم الضعيف
ولا يند من تعيين هذا إذا لم يعلم بأنه لم يخطئ في ما رواه قال السكياتي لا يشترط انتفاء الغفلة ولا يوجب
لحوق الغفلة له رد حديثه إلا أن يعلم أنه قد حدثت له الغفلة في حديثه وما ذكره صحيح إذا كان ممن تميز به الغفلة في
غير ما روى به كما وقع ذلك لجماعة من الحفاظ فانه لم يرد حديثهم التمسك في كثير من أروا الدنيا فاداروا كانوا من
أخذق الناس بالرواية وأنهم فيها يتعلق بها ليس من شرط الضبط أن يضبط اللفظ بعينه كما سيأتي

ناشترط عدم
ليس

(الشرط الخامس) أن لا يكون الراوي مدلسا وسواء كان التدليس في المتن أو في الاسناد أما التدليس
في المتن فهو أن يزيد في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلام غيره فيظن السامع أن الجميع من كلام
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأما التدليس في الاسناد فهو على أنواع *أحدها* أن يكون في ابدال
الاسماء في خبر عن الراوي وعن أبيه بغير اسميهما وهذا نوع من الكذب *وثانيها* أن يسميه بسمعية غير
مشهورة فيظن السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوي وذلك مثل من يكون مشهورا باسمه فيذكره الراوي
بكنيته أو بالعكس أي ما للروى له بأنه رجل آخر غير ذلك الرجل فإن كان مقصده الراوي بذلك التعديل على
السامع بأن المروي عنه غير ذلك الرجل فلا يخفى إيمان أن يكون ذلك الرجل المروي عنه ضعيفا وكان العدول إلى
غير المشهور من اسمه أو كنيته ليظن السامع أنه رجل آخر غير ذلك الضعيف فهذا التدليس قادح في عدالة
الراوي وإيمان أن يكون مقصده الراوي مجرد الاغراب على السامع مع كون المروي عنه عدلا على كل حال
فليس هذا النوع من التدليس يخرج كما قال ابن الصلاح وابن السمعاني وقال أبو الفتح بن برهان هو جرح
(وثالثها) أن يكون التدليس باطراح اسم الراوي الأقرب وإضافة الرواية إلى من هو أبعد منه مثل أن يترك
شيخه ويروي الحديث عن شيخ شيخه فإن كان المتروك ضعيفا فذلك من الخيانة في الرواية ولا يفعله إلا من ليس
بكامل العدالة وإن كان المتروك ثقة وترك ذكره لغرض من الأغراض التي لا تنافي في الأمانة والصدق ولا تتضمن
التعدي على السامع فلا يكون ذلك قادحا في عدالة الراوي لكن إذا جاء في الرواية بصيغة محتملة فتعذر أن يقول قال
فلان أو روى عن فلان أو نحو ذلك أمالوقال حدثنا فلان أو أخبرنا فلان ولم يخبر به بل الذي حدثه
أو أخبره هو من ترك ذكره فذلك كذب يقدر في عدالته *والخلاص* أن من كان ثقة واشتهر بالتدليس
فلا يقبل إلا إذا قال حدثنا أو أخبرنا أو سمعت لا إذا لم يقل كذلك لاحتمال أن يكون قد أسقط من لا تقوم
الحجة بمثله *

وط الراجعة
لويل الخبر

وأما الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر (فالأول) منها أن لا يستحيل وجوده في العقل فإن إحالة العقل رد
(والشرط الثاني) أن لا يكون مخالفا للنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال (والشرط الثالث)
أن لا يكون مخالفا لاجماع الأمة عندهم يقول بأنه حجة قطعية وأما إذا خالف القياس الظاهري فقال الجمع هو رآه
مقدم على القياس وقيل إن كانت مقدمات القياس قطعية قدم القياس وإن كانت ظنية قدم الخبر واليه ذهب
أبو بكر الأبهري وقال القاضي أبو بكر الباقلاني إنهما متساويان وقال عيسى بن أبيان إن كان الراوي ضابطا عالما
قدم خبره وإلا كان محل اجتهاد وقال أبو الحسين البصري إن كانت العلة ثابتة بدليل قطعي فالقياس مقدم

وان كان حكم الأصل مقطوعا به خاصة دون العملة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر ترجيح أحدهما فيعمل به
والأخبر مقدم وقال أبو الحسين الصيرفي لاختلاف في العملة المنصوص عليها وانما الخلاف في المستنبطة
قال الكياقدم الجمه ورخص الضابط على القياس لان القياس عرضة للزلل انتهى * والحق تقديم الخبر الخارج
من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقا اذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه كحديث المصراة وحديث
المرابا فانهم ما تقدمان على القياس وقد كان الصحابة والتابعون اذا جاعلهم الخبر لم يلتفتوا الى القياس ولا ينظروا
فيه وما روى عن بعضهم من تقديم القياس في بعض المواطن فبعضه غير صحيح وبعضه محمول على انه لم يثبت الخبر
عند من قدم القياس بوجه من الوجوه * وبما يدل على تقديم الخبر على القياس حديث معاذ فانه قدم العمل
بالكتاب والسنة على اجتهاده * وبما يرجح تقديم الخبر على القياس أن الخبر يحتاج الى النظر في أمرين عدالة
الراوى ودلالة الخبر والقياس يحتاج الى النظر في ستة أمور حكم الأصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف
الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الأصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن
دليل الأصل خبرا فان كان خبرا كان النظر في ثمانية أمور السنة المذكورة مع الاثنين المذكورين في الخبر
ولاشك أن ما كان يحتاج الى النظر في أمور كثيرة كان احتمال الخطا فيه أكثر مما يحتاج الى النظر في أقل منها *
واعلم أنه لا يضر الخبر عمل أكثر الأمة بخلافه لان قول الأكثر ليس بحجة * ولا يضره عمل أهل المدينة بخلافه خلافا
لما لك وأتباعه لانهم بعض الأمة ولجواز أنه لم يبلغهم الخبر * ولا يضره عمل الراوى له بخلافه خلافا لجمهورية
وبعض المالكية لانهم لا يتبعون بما بلغ اليهم من الخبر ولم يتبعوا بفهمه الراوى ولم يأت من قدم عمل الراوى على روايته
بحجة تصالح للاستدلال بها وسيأتي لهذا البحث مزيد بسط في الشروط التي ترجع الى لفظ الخبر * ولا يضره كونه
مما تم به البلوى خلافا للحنفية وأبي عبد الله البصري لعمل الصحابة والتابعين بأخبار الآحاد في ذلك * ولا يضره
كونه في الحدود والكفارات خلافا للكرخي من الحنفية وأبي عبد الله البصري في أحد قوله ولا وجه لهذا
الخلاف فهو خبر عدل في حكم شرعي ولم يثبت في الحدود والكفارات دليل يخصهما من عموم الأحكام الشرعية
واستدلوا بحديث ادرؤا الحدود بالشبهات باطل فالخبر الموجب للحد يدفع الشبهة على فرض وجودها * ولا
يضره أيضا كونه زيادة على النص القرآني أو السنة القطعية خلافا للحنفية فقالوا ان خبر الواحد اذا ورد
بالزيادة في حكم القرآن أو السنة القطعية كان ناسخا لا يقبل * والحق القبول لانها زيادة غير منافية للزيد
فكانت مقبولة ودعوى أنها ناسخة ممنوعة وهكذا اذا ورد الخبر مخصص للعام من كتاب أو سنة فانه مقبول ويبنى
العام على الخاص خلافا لبعض الحنفية وهكذا اذا ورد مقيدا لمطلق الكتاب أو السنة القطعية * وقسم المحدثي خبر
الواحد اذا خصص عموم الكتاب أو السنة المتواترة أو قيدة مطلقة الى ثلاثة أقسام (أحدها) ان ما لا يعلم مقارنته
له ولا تراخيه عنه فقال القاضي عبد الجبار يقبل لان الصحابة رفعت كثير من أحكام القرآن بأخبار الآحاد
ولم يسألوا عن أهل كانت مقارنته أم لا قال وهو أولى لان حله على كونه مخصصا مقبولا أولى من حله على كونه
ناسخا من دودا (الثاني) أن يعلم مقارنته له فيجوز عنده من يجوز تخصيص المقطوع بالمظنون (الثالث) أن يعلم
تراخيه عنه وهو ممن لم يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لم يقبله لانه لو قبله لقبول ناسخا وهو غير جائز ومن
خوزه قبله ان كان ورد قبل حضور وقت العمل به وأما اذا ورد بعده فلا يقبل بالاتفاق انتهى * وسيأتي تحقيق
البحث في التخصيص للعام والتقييد للمطلق * ولا يضره كون راويه انفراد بزيادة فيه على ما رواه غيره اذا كان
عدلا فقد يحفظ الفرد ما لا يحفظه الجماعة به قال الجمه وراذا كانت تلك الزيادة غير منافية للزيد أما اذا كانت
منافية فالترجيح ورواية الجماعة أرجح من رواية الواحد وقيل لا تقبل رواية الواحد اذا خالف رواية الجماعة

الأمور التي
لا تضر الخبر

بحث زيادة المقات

وان كانت تلك الزيادة غير متنافية للزبد اذا كان مجلس السماع واحدا وكانت الجماعة بحيث لا يجوز عليهم الغفلة عن مثل تلك الزيادة واما اذا تعدد مجلس السماع فتقبل تلك الزيادة بالاتفاق * ومثل انفراد العدل بالزيادة انفراده برفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذي وقفه الجماعة وكذا انفراده باسناد الحديث الذي أرسلوه وكذا انفراده بوصول الحديث الذي قطعوه فان ذلك مقبول منه لانه زيادة على ما رويوه وتصحيح ما علوه * ولا يضره أيضا كونه خارجا عن ضرب الامثال ذر وي عن امام الحرمين أنه لا يقبل لانه موضع تجوز فأجيب عنه بأنه وان كان موضع تجوز فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يقول الا حقا لمكان العصمة *

روط الراجعة
لفظ الخبر

وأما الشروط التي ترجع الى لفظ الخبر * فان علم أن الراوي في نقل ما سمعه أحوالا (الاول) أن يرويه بلفظه فقد أدى الامانة كما سمعها ولو سكتها اذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قاله جوابا عن سؤال سائل فان كان الجواب مستغنيا عن ذكر السؤال كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فالراوي مخير بين أن يذكر السؤال أو يتركه وان كان الجواب غير مستغن عن ذكر السؤال كما في سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف فقبل نعم فقال فلا اذا فلا بد من ذكر السؤال وهكذا لو كان الجواب يحتمل أمرين فاذا نقل الراوي السؤال لم يحتمل الأمرين واحدا فلا بد من ذكر السؤال وعلى كل حال فذكر السؤال مع ذكر الجواب وما ورد على سبب أولى من الالهام

سبب الرواية

الحال الثاني أن يرويه بغير لفظه بل بمعناه وفيه ثمانية مذاهب * (الاول) منها أن ذلك جائز من عارف بمعنى الالفاظ لا اذا لم يكن عارفاً فانه لا يجوز له الرواية بالمعنى قال القاضي في التقریب بالاجماع ومنهم من شرط أن يأتي بلفظ مرادف كالجوس مكان القعود والعكس ومنهم من شرط أن يكون ما جاء به مساويا للأصل في الجلاء والخفاء فلا يأتي مكان الجلي بما هو دونه في الجلاء ولا مكان العام بالخاص ولا مكان المطلق بالمقيّد ولا مكان الامر بالخبر ولا عكس ذلك وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر مما تعبدنا بلفظه كألفاظ الاستفتاح والتشهد وهذا الشرط لا بد منه وقد قيل انه شجع عليه وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من باب التشابه كأحاديث الصفات وحكي الكيما الطبري الاجماع على هذا لان اللفظ الذي تكلم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يدري هل يساويه اللفظ الذي تكلم به الراوي ويحتمل ما يحتمله من وجوه التأويل أم لا وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من جوامع الكلام فان كان من جوامع الكلام كقوله انما الاعمال بالنيات من حسن اسلام المرأة ما لا يعنيه الحرب خدعة الخراج بالضممان الجماء جبار البيئة على المدعى لم تجز روايته بالمعنى وشرط بعضهم أن يكون الخبر من الاحاديث الطوال واما الاحاديث القصار فلا يجوز روايتها بالمعنى ولا وجه لهذا قال ابن الانباري في شرح البرهان للسئلة ثلاث صور (أحدها) أن يبدل اللفظ بمرادفه كالجوس بالقعود وهذا جائز بالاختلاف (وثانيها) ان يظن دلالة على مثل ما دل عليه الاول من غير أن يقطع بذلك فلا خلاف في امتناع التبديل (ثالثها) أن يقطع بفهم المعنى ويعبر عما فهم بعبارة يقطع بأنها تدل على ذلك المعنى الذي فهمه من غير أن تكون الالفاظ مترادفة فهذا موضع الخلاف والاكثر أن يظن أنه متى حصل المقطع بفهم المعنى مستندا الى اللفظ اما بمجرد أو اليه مع القرائن التحق بالمرادف

(المذهب الثاني) المنع من الرواية بالمعنى مطلقا بل يجب نقل اللفظ بصورة من غير فرق بين المعارف وغيره هكذا نقله القاضي عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث وقال انه مذهب مالك ونقله الجويني والقسيري عن معظم المحققين وبعض الأصوليين وحكي عن أبي بكر الرزي من الحنفية وهو مذهب الظاهرية ونقله عنهم القاضي عبد الوهاب ونقله ابن السمعاني عن عبد الله بن عمرو جماعة من التابعين منهم ابن سيرين وبه قال

الاستاذ أبو إسحاق الأسفرائني * ولا يخفى ما في هذا المذهب من الحرج البالغ والمخالفة لما كان عليه السلف والخلف من الرواة كما تراه في كثير من الأحاديث التي يروونها جماعة فان غالبها بالألفاظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المقصود بل قد ترى الواحد من الصحابة قد يروي في بعض الحالات بألفاظ في رواية وفي أخرى بغير ذلك اللفظ مما يؤدي معناه وهذا أمر لا شك فيه

(المذهب الثالث) الفرق بين الألفاظ التي لا مجال للتأويل فيها وبين الألفاظ التي للتأويل فيها مجال فيجوز النقل بالمعنى في الأول دون الثاني حكاه أبو الحسين بن القطان عن بعض أصحاب الشافعي واختاره السكيت الطبري * (المذهب الرابع) التفصيل بين أن يحفظ الراوي اللفظ أم لا فان حفظه لم يجز له أن يرويه بغيره لأن في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الفصاحة ما لا يوجد في غيره وان لم يحفظ اللفظ جازله الرواية بالمعنى وهذا جزم الماوردي والروائي *

(المذهب الخامس) التفصيل بين الأوامر والنواهي وبين الأخبار فيجوز الرواية بالمعنى في الأول دون الثاني قال الماوردي والروائي أما الأوامر والنواهي فيجوز روايتها بالمعنى كقوله لا تتبعوا الذهب بالذهب وروى أنه نهى عن بيع الذهب بالذهب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتلوا الأسود في الصلاة وروى أنه أمر بقتل الأسود في الصلاة قال هذا جائز بلا خلاف لأن الفعل أمر ولا تفعل نهى فيختار الراوي بينهما وان كان اللفظ نحفي المعنى محتملا لاطلاق في إغلاق وجب نقله بلفظه ولا يبر عنه بغيره *

(المذهب السادس) التفصيل بين المحكم وغيره فيجوز الرواية بالمعنى في الأول دون الثاني كالجمل والمشترك والمجاز الذي لم يشتر *

(المذهب السابع) أن يكون المعنى مودعا في جملة لا يفهمه العاقل الأبداء تلك الجملة فلا يجوز روايته الأبداء تلك الجملة بلفظها كذا قال أبو بكر الصيرفي

(المذهب الثامن) التفصيل بين أن يورده على قصد الاحتجاج والغتيا أو يورده لقصد الرواية فيجوز الرواية بالمعنى في الأول دون الثاني فهذه ثمانية مذاهب * ويتخرج من الشرط التي اشترطها أهل المذاهب الأول مذاهب غير هذه المذاهب

(الحال الثالث)

أن يحذف الراوي بعض ألفاظ الخبر فينتهي أن ينظر فان كان المحذوف متعلقا بالمحذوف منه متعلقا لفظيا أو معنويا لم يجز بالاتفاق حكاه الصفي الهندي وابن الأنباري فالمتعلق اللفظي كالتمييز بالاستثناء والشرط والغاية والصفة والمتعلق المعنوي كالخاص بالنسبة إلى العام والمقيد بالنسبة إلى المطلق والمبين بالنسبة إلى الجمل والناسخ بالنسبة إلى المتسوخ ويشكل على هذا المحكم من الاتفاق مانقوله الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في اللع والقاضي في التقریب من الجواز مطلقا سواء تعلق بعبارة بعض أم لا وفي هذا ضعف فان ترك الراوي لما هو متعلق بما رواه لاسيما كان متعلقا بعبارة لفظية خيانة في الرواية * وان لم يكن كذلك فاختلوا على أقوال (أحدها) أن كان قد نقل ذلك هو أو غيره مرة بتمامه جاز أن ينقل البعض وان لم ينقل ذلك لاهو ولا غيره لم يجز كذا قال القاضي في التقریب والشيخ الشيرازي في اللع (وثانيها) أنه يجوز إذا لم يتطرق إلى الراوي المهمة ذكره الغزالي (وثالثها) أن الخبر إذا كان لا يعلم إلا من طريق الراوي وتعلق به حكم شرعي لم يجز له أن يقتصر على بعضه دون بعض وان لم يتعلق به حكم فان كان الراوي فقيها جاز له ذلك وان كان غير فقيه لم يجز قاله ابن فورك وأبو الحسين بن القطان (ورابعها) ان كان الخبر مشهورا بتمامه جاز الاقتصار من الراوي على البعض والا فلا قاله بعض

بحث حذف
بعض الخبر

شرح المصنف لأبي اسحق (وخامسها) المنع مطلقا (وسادسها) التفصيل بين أن يكون المحدثون حكماء متبرين عما قبله والسماع فقيه عالم بوجه التميز فجوز الحذف والامحيز قال السكياتي الطبري وهذا التفصيل هو المختار قال الماوردي والرواني لا يجوز الا بشرط أن يكون الباقي مستقلا بمفهوم الحكم كقوله في ماء البحر هو الطهور وماؤه الحلال ميتة فيجوز للراوي أن يقتصر على رواية احدي هاتين الجملتين وان كان الباقي لا يفهم معناه فلا يجوز وان كان مفهوما ولو كان ذكر المتروك يوجب خلاف ظاهر الحكم المذكور كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في الاضحية لمن قال له ليس عندي الا جذعة من المعز فقال تجزئك ولا تجزئ أحد بعدك فلا يجوز الحذف لانه لو اقتصر على قوله تجزئك لفهم من ذلك أنها تجزئ عن جميع الناس * فهذا حاصل ما قيل في هذه المسألة وأنت خبير بأن كثير من التابعين والمحدثين يقتصرون على رواية بعض الخبر عند الحاجة الى رواية بعضه لاسيما في الاحاديث الطويلة كحديث جابر في صفة حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه من الاحاديث وهم قد وثقوا بعدهم في الرواية لكن بشرط أن لا يستأنز ذلك الاقتصار على البعض مفسدة *

(الحال الرابع)

أن يزيد الراوي في روايته للخبر على ما سمعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان كان ما زاده يتضمن بيان سبب الحديث أو تفسير معناه فلا بأس بذلك لكن بشرط أن يبين ما زاده حتى يفهم السامع أنه من كلام الراوي قال الماوردي والرواني يجوز من الصحابي زيادة بيان السبب لكونه مشاهدا للحال ولا يجوز من التابعي وأما تفسير المعنى فيجوز منهما ولا وجه للاقتصار على الصحابي والتابعي في تفسير معنى الحديث فذلك جائز لكل من يعرف معناه معرفته صحيحة على مقتضى اللغة العربية بشرط الفصل بين الخبر المروي وبين التفسير الواقع منه بما يفهمه السامع *

بحث الزيادة في الخبر

(الحال الخامس)

إذا كان الخبر محتملا لمعنيين متنافيين فاقصر الراوي على تفسيره بأحدهما فان كان المقتصر على أحد المعنيين هو الصحابي كان تفسيره كالبيان لما هو المراد وان كان المقتصر غير صحابي ولم يقع الاجماع على أن المعنى الذي اقتصر عليه هو المراد فلا يمارى في تفسيره بل يكون لهذا اللفظ المحتمل للمعنيين المتنافيين حكم مشترك أو محتمل فيتموقف العمل به على ورود دليل يدل على أن المراد أحد المعنيين والظاهر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا ينطق بما يحتمل للمعنيين المتنافيين لقصد التشرية ويحمله عن قرينة حالية أو مقالية بحيث لا يفهم الراوي ذلك عنه من الصحابة ما أراد بذلك اللفظ بل لابد من بيانه بما يوضح به المعنى المراد فقد كانوا يسألونه صلى الله عليه وآله وسلم إذا أشكل عليهم شيء من أقواله أو أفعاله فكيف لا يسألونه عن مثل هذا وقد نقل القاضي أبو بكر والجويني عن الشافعي أن الصحابي إذا ذكر خبرا أو آله وذكر المراد منه فذلك مقبول قال ابن القشيري إنما أراد والله أعلم إذا أول الصحابي أو خصص من غير ذكر دليل والافالنا ويل المعتضد بالدليل مقبول من كل إنسان لأنه اتباع للدليل لا اتباع لذلك التأويل

بحث الاقتصار على أحد محتملي الخبر

(الحال السادس)

أن يكون الخبر ظاهرا في شيء فيعمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره إما بصرف اللفظ عن حقيقة أو بأن يصرفه عن الوجوب الى الندب أو عن التحريم الى الكراهة ولم يأت بما يفيد صرفه عن الظاهر فذهب الجمهور من أهل الاصول الى أنه يعمل بالظاهر ولا يصار الى خلافه لمجرد قول الصحابي أو فعله وهذا هو الحق لانه لا يمتدحون برأيه لا برأيه كما تقدم وذهب أكثر الحنفية الى أنه يعمل بما جله عليه الصحابي لأنه أخبر بما راد النبي صلى الله عليه وآله وسلم

بحث حمل الصحابي الخبر على غير ظاهره

عليه وآله وسلم ويجاب عن هذا بأنه قد يجعله على ذلك على خلاف ظاهره اجتهاداً منه واجتهاداً عاماً في روايته
لا في رأيه وقد يجعله وهماً منه وقال بعض المالكية ان كان ذلك ممكناً لا يمكن أن يدعى الا بشواهد الاحوال
والقرائن المقتضية لذلك وليس للاجتهاد فيه مساع كان العمل بما حمله عليه متعيناً وان كان صرفه عن ظاهره
يمكن أن يكون بضرب من الاجتهاد كان الرجوع الى الظاهر متعيناً لا احتمال أن لا يكون اجتهاده مطابقاً لما في
نفس الأمر فلا يترك الظاهر بالمحتمل * ويجاب عنه بأن ذلك الحيل على خلاف الظاهر فيما ليس من مسارج
الاجتهاد قد يكون وهماً فلا يجوز اتباعه على الفاظ بخلاف العمل بما يقتضيه الظاهر فانه عمل بما يقتضيه كلام
الشارع فكان العمل عليه أرجح وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري ان علم انه لم يكن المذهب
الراوي وتأويله وجه سوى غلبه بقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لذلك التأويل وجب المصير اليه وان لم يعلم
ذلك بل جوزه فقط وجب المصير الى ظاهر الخبر وهذا مسلم اذا حصل العلم بذلك * وأما اذا ترك الصحابي العمل
بما رواه بالكلية فقد قدمنا الكلام عليه في الشرط التي ترجع الى مدلول الخبر ولا وجه لما قيل من انه قد اطلع
على ناسخ لذلك الخبر الذي رواه لاننا لم ننعبد بمجرد هذا الاحتمال وايضا فمن باطن انه منسوخ ولم يكن كذلك

فصل في الفاظ الرواية

الفاظ الرواية
من الصحابي

اعلم ان الصحابي اذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أخبرني أو حدثني فذلك لا يحتمل الوساطة بينه
وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما كان من روايته هذه الألفاظ كشافي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
أو رأيت يفعل كذا فهو حجة بلا خلاف وأما اذا جاء الصحابي بلفظ يحتمل الوساطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
عليه وآله وسلم كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو أمر بكذا أو نهى عن كذا أو قضى بكذا
فذهب الجمهور الى أن ذلك حجة سواء كان الراوي من صفات الصحابة أو من كبارهم لان الظاهر أنه روى ذلك عن
النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى تقدير أن ثم واسطة فرائيل الصحابة مقبولة عند الجمهور وهو الحق وخالف
في ذلك داود الظاهري فقال انه لا يحتج به حتى ينقل لفظ الرسول ولا وجه لهذا فان الصحابي عند عارف بالسان
العرب وقد أنكره في الرواية من رواه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو أمر بكذا أو نهى عن كذا بصيغة المبنى
للفعل فذهب الجمهور الى أنه حجة لان الناس ان الأمر والنهي هو من الله تعالى وقال أبو بكر الصيرفي
والاسمعيلى والجوينى والسكرخى وكثير من المالكية انه لا يكون حجة لانه لا يثبت له الأمر والنهي
بعض الخلفاء والامراء ويجاب عنه بان هذا الاحتمال بعيد لا يندفع به الظهور * وحتى ان قيل ان
وهو الوقف ولا وجه له لان رجحان ما ذهب اليه الجمهور وظهور وجه يدفع الوقف اذا لا يكون السمع سادس
الدلة من كل وجه وعدم وجدان مرجح لاحدهما * وحتى ابن الاثير في جامع الاصول قولاً رابعاً وهو التفصيل
بين أن يكون قائل ذلك هو أبو بكر الصديق فيكون ما رواه بهذه الصيغة حجة لانه لم يتأمر عليه أحد وبين أن
يكون القائل غيره فلا يكون حجة ولا وجه لهذا التفصيل لما عرفت انك من ضعف احتمال كون الأمر والنهي غير
صاحب الشريعة * وذكر ابن دقيق العيد في شرح الامام قولاً خامساً وهو الفرق بين كون قائله من أكابر
الصحابة كالخلفاء الأربعة وعلماء الصحابة كابن مسعود وزيد بن ثابت وماذين جبل وأنس وأبي هريرة
وابن عمر وابن عباس فيكون حجة وبين كون قائله من غيرهم فلا يكون حجة ولا وجه لهذا أيضاً تقدم وأيضاً
فان الصحابي انما يورد ذلك مورد الاحتجاج والتبليغ للشريعة التي يثبت بها التكليف لجميع الأمة وبعده
كل البعد أن يأتي بمثل هذه العبارة ويريد غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا حجة في قول غيره ولا فرق
بين أن يأتي الصحابي بهذه العبارة في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او بعده وتفه فان لها حكم الرفع وبها تقوم

الحجة ومثل هذا اذا قال من السنة كذا فانه لا يعمل الا على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبه قال الجمهور وحكى ابن فورك عن الشافعي أنه قال في قوله القديم انه يعمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الظاهر وان جاز خلافه وقال في الجديد يجوز أن يقال ذلك على معنى سنة البلد وسنة الأئمة ويحاج عنه بأن هذا احتمال بعيد والمقام مقام تبليغ للشرعة الى الامة ليعملوا بها فكيف يرتكب مثل ذلك من هو من خير القرون قال الكرخي والرازي والصبر في انه ليس بحجة لان المتلقي من القياس قد يقال انه سنة لاستداده الى الشرع وحكى هذا الجويني عن المحققين ويحاج عنه بأن اطلاق السنة على ما هو مأخوذ من القياس مخالف لاصطلاح أهل الشرع فلا يعمل عليه ونقل ابن الصلاح والنووي عن أبي بكر الاسمعيلى الوقت ولا وجه له به وما للتابعي اذا قال من السنة كذا فله حكم من اسئل التابعين هذا أرجح ما يقال فيه واحتمال كونه مداهب الصحابة وما كان عليه العمل في عصرهم خلاف الظاهر فان اطلاق ذلك في مقام الاحتجاج وتبليغه الى الناس يدل على انه أراد سنة صاحب الشرعة قال ابن عبد البر اذا أطلق الصحابي السنة فالمراد به سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك اذا أطلقها غيره مالم تضاف الى صاحبها كقولهم سنة العمرين ونحو ذلك فان قال الصحابي كذا ففعل في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو كانوا يفعلون كذا فأطلق الآمدي وابن الحاجب والصفى الهندى ان الاكثرين على انه حجة وجهه انه نقل الفعل جماعتهم مع تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم على ذلك ولا بد أن يعتبر في هذا أن يكون مثل ذلك مما لا يخفى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم كونه حجة في التقرير وأما كونه في حكم نقل الاجماع فلا فقد يضاف فعل البعض الى الكل ويحكى الفرطى في قول الصحابي كذا ففعل في عهده صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة أقوال فقال قبله أبو الفرج من أصحابنا وردنا كثيراً أصحابنا وهو الان لا نعرف من مذهبه قال القاضي أبو محمد والوجه التفصيل بين أن يكون شرعاً مستقلاً كقول أبي سعيد كنا نخرج صدقة عبيد الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صاعاً من تمر أو صاعاً من شير الحديث فذل هذا لا يتحمل خفاؤه عليه صلى الله عليه وآله وسلم فان كان مما يمكن خفاؤه فلا يقبل كقول رافع بن خديج كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى روى لنا بعض عمومتى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم ينهى عن ذلك ورجح هذا التفصيل الشيخ أبو إسحق الشيرازي وقيل ان ذكره الصحابي في معرض الحجة يدل على الرفع والا فلا وأما لو قال الصحابي كانوا يفعلون أو كنا نفعل ولا يقول على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا تنوع بمثل هذا الحجة لأنه ليس بمشدد الى تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا هو حكاية للاجماع

﴿ وأما ألفاظ الرواية من غير الصحابي فلها مراتب بعضها أقوى من بعض ﴾

﴿ المرتبة الأولى ﴾ أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ وهذه المرتبة هي الغاية في التحمل لانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانه هو الذي كان يحدث أصحابه وهم يسمعون وهي أبعد من الخطأ والسرور وقال أبو حنيفة ان قراءة التاميز على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على التاميز لانه اذا قرأ التاميز على الشيخ كانت المحافظة من الطرفين واذا قرأ الشيخ كانت المحافظة منه وحده وهذا ممنوع فالمحافظة في الطرفين كانت من الجهتين قال الماوردي والرويانى وبصح تحمل التاميز عن الشيخ سواء كانت القراءة عن نفسه أو اتفاقاً أو إذا كره ويجوز أن يكون الشيخ أعمى على ما حفظه ويجوز أن يكون أصم ويجوز أن يكون التاميز أعمى ولا يجوز أن يكون أصم وكما تجوز الرواية من حفظ الشيخ يجوز أن تكون من كتابه اذا كان وثقابه ذا كرا لوقت سماعه وروى عن أبي حنيفة رحمه الله انها لا تجوز الرواية من الكتاب ولا وجه لذلك فانه يستلزم بطلان فائدة الكتابة ولا يبعد أن تكون الرواية من الكتاب المصحح المسموع أثبت من

مراتب ألفاظ
الرواية من غير
الصحابي ومرتبة
السمع منها

الرواية من الحفظ لأن الحفظ مظنة السهو والسيان والاشتباه والتأخير في هذه المرتبة التي هي أقوى المراتب أن يقول حدثني وأخبرني وأسمعي وحدنا وأخبرنا وأسمعنا إذا كان الشيخ قاصدا لاسمعه وحده أو مع جماعة فإن لم يقد ذلك فيقول سمعته يحدث

مرتبة القراءة

المرتبة الثانية أن يقرأ التاميم والشيخ يسمع وأكثر الحديثين يسمعون هذا عرضا وذلك لأن التاميم بقراءته على الشيخ كأنه يعرض عليه ما يقرؤه ولا خلاف أن هذه طريقة صحيحة ورواية معمول بها ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتمد بخلافه قال الجويني وشرط صحة هذه الطريقة أن يكون الشيخ عالما بما يقرأه التاميم عليه ولو فرض منه تصحيح أو تحريف لردده عليه والام يصح الرواية عنه قال وأي فرق بين شيخ يسمع أصواتنا وأجرا سارا لا يامن ندليسا أو الباسا وبين شيخ لا يسمع ما يقرأ عليه قال أبو نصر القشيري وهذا الذي ذكره الامام أنه في كلام القاضي فإنه صرح بأن الصبي المميز يصح منه التحمل وإن لم يعرف به عند تصحيح رواية الحديث عن لم يسمعه وهذا فيما أظن اجماع من أئمة الحديث وكيف لا وفي الحديث رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ولو شرطنا علم الراوي بمعنى الحديث لشرطنا معرفة جميع وجوهه وينسد بذلك الحديث قال وقد صرح الامام بجواز الاجازة والتعويل عليها وقد يكون المجزئ غير محيطة بحملة ما في الكتاب المجاز وقد وافق الجويني على ذلك الشرط الذي ذكره السكيا الطبري والمنازري ويقول التاميم في هذه الطريقة قرأت على فلان أو أخبرني أو حدثني قراءة عليه وأما إطلاق أخبرني أو حدثني بدون تقييده بقوله قراءة عليه فنفع من ذلك جماعة منهم ابن المبارك ويحيى بن يحيى وأحمد بن حنبل والنسائي لأن ظاهر ذلك يقتضي أن الشيخ هو الذي قرأ بنفسه وقال الزهري ومالك وسفيان الثوري وابن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والبخاري إنه يجوز لأن القراءة على الشيخ كالقراءة منه ونقله الصيرفي والماوردي والرواني عن الشافعي وروى عن الشافعي وأصحابه ومسلم بن الحجاج صاحب الصحيح أنه يجوز في هذه الطريقة أن يقول أخبرنا ولا يجوز أن يقول حدثنا قال الربيع قال الشافعي إذا قرأت على العالم فقل أخبرنا وإذا قرأ عليك فقل حدثنا قال ابن دقيق العيد وهو اصطلاح لمحدثين في الآخر والاحتجاج له ابن أبي شيبة وأحمد بن حنبل وأبو داود والبيهقي وأبو عيسى بن النعمان قال ابن فوزان بين حدثني وأخبرني فرق لأن الأخير بالكتابة والآخر بالسماع لا يحتمل إلا السماع

مرتبة الكتابة

المرتبة الثالثة الكتابة المقترنة بالاجازة نحو أن يكتب الشيخ إلى التاميم يسمعون فلا بد أن يكتبوا وقد أجزت ثلاث أن ترويه عنى وكان خط الشيخ معروفا فافان فجردت الكتابة عن الاجازة فعداها بالرواية والكتاب المتقدمين حتى قال ابن السمعاني إنها أقوى من مجرد الاجازة وقال السكيا الطبري إنها بمنزلة السماع قال أحمد اللسانين وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبلغ بالكتابة إلى الغائبين كما يبلغ بالخطاب للحاضرين وكان صلى الله عليه وآله وسلم يكتب إلى عماله تارة ويرسل أخرى قال البيهقي في المدخل الآثار في هذا كثيرة من التابعين فمن بعدهم وفيها دلالة على أن جميع ذلك واسع عندهم وكتب النبي صلى الله عليه وآله وسلم شهادة لقولهم قال إلا أن ما سمعته من الشيخ فوعاه وقرأ عليه وأقر به أولى بالقبول مما كتب به إليه لما يخاف على الكتاب من التغير وكيفية الرواية أن يقول كتب إلى أو أخبرني كتابة فإن كان قد ذكر الخبر في كتابه فلا بأس بقوله أخبرنا وجوز الرازي أن يقول التاميم أخبرني مجردا عن قوله كتابة قال ابن دقيق العيد وما تقييده بقوله كتابة فينبغي أن يكون هذا أدبا لأن القول إذا كان مطابقا لاجازة لاقه ولو كان العمل مستقر على ذلك عند الأكثرين وجوز الحديث بن سعد إطلاق حدثنا وأخبرنا في الرواية بالكتابة قال القاضي عياض أن الذي عليه الجمهور من أرباب النقل وغيرهم جواز الرواية لحديث الكتابة وجوب العمل بها وإنها داخلية

في المسند وذلك بعد ثبوت صحته عند المکتوب اليه ووثوقه بأنها عن كتابها وسع قوم من الرواية بها منهم المازري والرواني ومن نقل انكار قبولها الحافظ الدارقطني والآمدي

المرتبة المناولة

﴿المرتبة الرابعة﴾ المناولة وهو ان ينال الشيخ تلميذه حقيقة وهي على وجهين ﴿الاول﴾ ان تقتصر بالاجازة وذلك بان يدفع أصله أو فرعاً قابلاً عليه ويقول هذا سماعي فاروه عني أو يأتي التلميذ الى الشيخ فيجزيه فيه سماعه فيعرضه على الشيخ ثم يعيده اليه ويقول هو من مر ياتي فاروه عني قال القاضي عياض في الامساخ انها تجوز الرواية بهذه الطريقة بالاجماع قال المازري لاشك في وجوب العمل بذلك ولا معنى للخلاف في ذلك قال الصيرفي ولا نقول حدثنا ولا أخذنا من كل حديث وروى عن أحمد واسحق ومالك ان هذه المناولة المقترنة بالاجازة كالجماع وحكاها الخطيب عن ابن خزيمة ﴿الوجه الثاني﴾ ان لا تقتصر بالاجازة بل ينالها الكتاب ويقتصر على قوله هذا سماعي من فلان ولا يقول اروه عني فقال ابن الصلاح والنووي لا تجوز الرواية بها على الصحيح عند الاصوليين والعقلاء وحكي الخطيب عن قوم منهم جوزوا الرواية بها وبه قال ابن الصباغ والرازي قال البخاري واحتج بعض أهل الحجاز للمناولة بحديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم حيث كتب لأبي هريرة كتاباً وقال لا تقرأه حتى تبلغ كذا وكذا فاما ما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس وأخبرهم بأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأشار البيهقي الى انه لا حجة في ذلك قال العسدي لا معنى لأفراد المناولة حتى يقول أجزت لك أن تروى عني وحينئذ فهو قسم من أقسام الاجازة

المرتبة الخامسة

﴿المرتبة الخامسة﴾ الاجازة وهي ان يقول أجزت لك ان تروى عني هذا الحديث بعينه أو هذا الكتاب أو هذه الكتب فذهب الجمهور الى جواز الرواية بها ومنع من ذلك جماعة قال شعبه لو صححت الاجازة لبطلت الرحلة وقال أبو زرعة الرازي لو صححت الاجازة لذهب العلم ومن المانعين إبراهيم الحارثي وأبو الشيخ الاصفهاني والقاضي حسين والماوردي والرواني من الشافعية وأبو طاهر الدباس من الحنفية وقال من قال لغيره أجزت لك ان تروى عني فكأنه قال أجزت لك أن تسكذب علي ﴿وبجواب عما قال هؤلاء المانعون بأن الاجازة لا تستلزم بطلان الرحلة وأيضاً المراد من الرحلة تحصيل طريق الرواية وقد حصلت بالاجازة ولا تستلزم ذهاب العلم غاية ما في الباب من روى بالاجازة ترك ما هو أقوى، نعم من طرف الرواية روى طريقة السماع والكل طرف الرواية والعلم محفوظ غير ذاهب بترك ما هو الأقوى﴾ وأما قول الدباس ان الاجازة بمنزلة قول الشيخ لتلميذه أجزت لك أن تسكذب علي فهذا خلف من القول وباطل من الكلام فان المراد من تحصيل طريق الرواية هو حصول الثقة بالخبر وهي هنا حاصلة وإذا تحقق سماع الشيخ وتحقق اذنه للتلميذ بالرواية فقد حصل المطلوب من الاسناد ولا فرق بين الطريق المقضية للرواية نفعه يلا في انصاف كل واحدة منها بأنها طريق وان كان بعضها أقوى من بعض وإذا عرفت هذا علمت انه لا وجه لما قاله ابن حزم في كتاب الاحكام انه بدعة غير جائزة واحتلوا وهل يجوز للتلميذ ان يقول في الاجازة حدثني أو أخبرني أو حدثنا أو أخبرنا من غير تقييد بكون ذلك اجازة فمنهم من أجازوه ومنهم من منعوا بالاعتقاد المذكور وهو ان يقول حدثني اجازة أو أخبرني اجازة قال ابن دقيق العيد وأجود العبارات في الاجازة ان يقول اجاز لنا وفيل ويجوز ان يقول انبأني بالانفاق وهذه الطريقة على أنواع

أنواع الاجازة

(النوع الاول) ان يجز في معين لمعين نحو ان يقول أجزت لك أولكم رواية الكتاب الفلاني عني وهذه الطريقة أعلى طرق الاجازة (النوع الثاني) ان يجز في ذيره بنحو ان يقول أجزت لك أولكم جميعهم وعاني فجوز هذا الجمهور ومنه جماعة منهم الجويني

(النوع الثالث) ان يجيز غير معين بغير معين نحو ان يقول اجزت للساميين اولان أدرك حياتي جميع مروياتي وقد جوز هذا جماعة منهم الخطيب وأبو الطيب الطبري ومنعه آخرون وهذا فيما اذا كان المجاز له أهلا للرواية واما اذا لم يكن أهلا لها كالصبي فجوز ذلك قوم ومنعه آخرون واحتج الخطيب للجواز بأن الاجازة اباحة لمجيز المجاز له ان يروى عنه والاباحة تصح للكف وغيره ولا بد من تقييد قول من قال بالجواز بأن لا يروى من ليس بمأهل للرواية الا بعد ان يصير متأهلا لها

الحديث الصحيح
بحث المرسل

فصل في الحديث هو ما اتصل بسنده بنقل عدل ضابط من غير شذوذ ولا علة فادحة فالم يكن متصلا ليس بصحيح ولا تقوم به الحجة ومن ذلك المرسل وهو ان يترك التابعي الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهذا اصطلاح جمهور أهل الحديث وأما جمهور أهل الأصول فقالوا المرسل قول من لم يلق النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سواء كان من التابعين أو من تابعي التابعين أو من بعدهم واطلاق المرسل على هذا وان كان اصطلاحا ولا مشاحة فيه لكن محل الخلاف هو المرسل باصطلاح أهل الحديث فذهب الجمهور الى ضعفه وعدم قيام الحجة به لاحتمال أن يكون التابعي سمعه من بعض التابعين فلم يتبين ان الواسطة صحابي لا غير حتى يقال قد تقرر ان الصحابة عدول فلا يضر حذف الصحابي وأيضا يحتصل انه سمعه من مدع يدعي أن له صحبة ولم تصح صحبته وذهب جماعة منهم أبو حنيفة وجمهور المعتزلة واختاره الآمدي الى قبوله وقيام الحجة به حتى قال بعض المالين بقول المرسل انه أقوى من المسند ثقة التابعي بصحته ولهذا أرسله وهذا غلو خارج عن الانصاف والحق عدم القبول لما ذكرنا من الاحتمال قال الآمدي وفصل عيسى بن ابان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين دون من عداهم وأعله يستدل على هذا بحديث خبير القرون قرني ثم الذين يوافونهم ثم الذين يوافونهم ثم يفتشوا السكيب وقيد هذا من قال به بأن يكون الراوي من أئمة النقل واختاره ابن الخاجب فانه قال فان كان من أئمة النقل قبل والافلا قال ابن عبد البر لا خلاف انه لا يجوز العمل به الا اذا كان مرسله غير محترز برسل عن غير الثقات قال وهذا الاسم وافق بالاجماع على حديث التابعي الذي روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم مثل أن يقول عبيد الله بن عدي بن الحيار أو أبو امامة بن سهل بن حنيف أو عبد الله بن مسعود أو غيره ومن كان مثلهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك من دون هؤلاء كسعيد بن المسيب أو غيره ومن كان مثلهم عن ابن عبد الرحمن والقاسم بن محمد ومن كان مثلهم وكذلك علقمة ومروان بن الحارث بن ابي ساعدة والشعبي وسعيد بن جبير ومن كان مثلهم الذين صح لهم اتباع جماعة من الصحابة ومجالسهم دونهم كحديث الزهري وقتادة وأبي حازم ويحيى بن سعيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيسمى مراسلا كمرسل كبار التابعين وقال آخرون حديث هؤلاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يسمي مفعلا لهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد والاثنيين وأكثر روايتهم عن التابعين انتهى وفي هذا التمهيد نظر فابو امامة ابن سهل بن حنيف وعبد الله بن عامر معدودان في الصحابة وأيضا قوله في آخر كلامه ان الزهري ومن ذكره لم يلقوا الا الواحد والاثنيين من الصحابة غير صحيح فسد لقي الزهري أحد عشر رجلا من الصحابة قال ابن عبد البر أيضا وأصل مذهب مالك وجماعه من أصحابه أن مرسل الثقة يجب به الحجة ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء قال طائفة من أصحابنا مراسيل الثقات بقوله بطريق أولى واعتلوا بأن من أسند لث فقد أحال على البحث عن أحوال من ساءل ذلك ومن أرسل من الأئمة حديثا مع عامه ودينه وثقته فسد قطع لث بصحته قال والمشهور أنهم اسواء في الحجة لان السلف فاعلوا الامر بن قال ومن ذهب اليه أبو العرج عمر بن محمد المالكي

وأبو بكر الأبهري وهو قول أبي جعفر الطبري وزعم الطبري أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل ولم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين انتهى * ويجاب عن قوله من أرسل مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته أن الثقة قد يظن من ليس بثقة ثقة عملاً بالظاهر ويعلم غيره من حاله ما يقدح فيه والجرح مقدم على التعديل * ويجاب عن قول الطبري أنه لم ينكره أحد إلى رأس المائتين بما رواه مسلم في مقدمة صحيحه عن ابن عباس أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين مع كون ذلك التابعي ثقة محتجاً به في الصحيحين وبما نقله مسلم أيضاً عن ابن سيرين أنه قال كانوا لا يسألون عن الأسناد فاه أوقفت الثقة فيلزم والرجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ عنهم وإلى أهل البدع فلا يؤخذ عنهم ونقل الحافظ أبو عبد الله الحاكم أن المرسل ليس بحاجة عن إمام التابعين سعيد بن المسيب وعن مالك بن أنس وجماعة من أهل الحديث ونقله غيره عن الزهري والأوزاعي وصح ذلك عن عبد الله بن المبارك وغيره قال الخطيب لا خلاف بين أهل العلم أن إرسال الحديث الذي ليس بتدليس هو رواية الراوي عن لم يعاصره أو لم يلحقه كرواية سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير ومحمد بن المنكدر والحسن البصري وقتادة وغيرهم من التابعين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه قيل هو مقبول إذا كان المرسل ثقة عدلاً وهو قول مالك وأهل المدينة وأبي حنيفة وأهل العراق وغيرهم وقال الشافعي لا يجب العمل به وعليه أكثر الأئمة * واختلاف مسقطو العلم بالمرسل في قبول رواية الصحابة خبراً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يسمعه منه كقول أنس بن مالك ذكر لي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لما ذم من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة الحديث فقال بعض من لا يقبل مراسيل الصحابة لا نشك في عدالتهم ولكنهم قد يروى الراوي عن تابعي أو عن إعرابي لا نعرف صحبته ولو قال لا أروى لسمي الأيمن سماعي أو من يحجب علينا قبول مرسله وقال آخرون مراسيل الصحابة كلهم مقبولة لسكون جهمهم عدولاً وإن الظاهر فيما أرسلوه أنهم سمعوه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من صحابي سمعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأما ما روي عن التابعين فقد بينوه وهو أيضاً قليل نادر لا اعتبار به قال وهذا هو الأشبه بالصواب ثم رجع عدم قبول مراسيل غير الصحابة فقال والذي تختاره سقوط فرض الله بالمرسل بجهالة الراوي ولا يجوز قبول الخبر إلا عن عرفت عدالة ولو قال المرسل حديثي العدل الثقة عندي بكذا لم يقبل حتى يدكر أسنده

الحديث المنقطع

* مسئلة * ولا تقوم الحجة بالحديث المنقطع وهو الذي سئل من رواه واحد من دون الصحابة ولا المفضل وهو الذي سقط من رواه اثنان ولا بأس بسقط من رواه أكثر من اثنين لجواز أن يكون الساقط أو الساقطون أو بعضهم غير ثقات ولا عبرة بكون الراوي لما هذا حاله ثقة ثم يلايه ويدخني عليه من حاله من بظنه ثقة ما هو جرح فيه * ولا تقوم الحجة أيضاً بحديث يقول فيه بعض رجال أسأله عن رجل أو عن شيخ أو عن ثقة أو نحو ذلك لم أذكرنا من العلة وهذا مما لا ينبغي أن يخالف فيه أحد من أهل الحديث ولا اعتبار بخلاف غيرهم لأن من لم يكن من أهل الفن لا يعرف ما يجب اعتباره

طريق معرفة العدالة

* فصل * وإذا قدرنا أن العدل الشرط فلا بد من رتبة الطر بمعية إلى ثبوتها وأقوى الطرق المعينة لثبوتها الاختبار في الأحوال بطول الصحبة والمعايشة والمعاملة فادلمع عليه (١) فعل كبيره ولا على ما يقتضيه النهاون بالدين والتساهل في الرواية فهو ثقة والأفلا ثم التركية وهي إما أن تكون بغير عدلين مع ذكر السبب ولا خلاف أن ذلك تعديل أو بدون ذكره واجهو رتلي قبوله يكفي أن يقول هو عدل قال

(١) بياض الأصل الذي بيدنا ولعل الأصل على أنه والله أعلم اهـ

الفرطى لا بد أن يقول هذا عدل رضى ولا يكفي الاقتصار على أحدهما ولا وجه لهذا بل الاقتصار على أحدهما أو على ما يفيد مفاد أحدهما يكفي عند من يقبل الاجال وأما التعديل من واحد فقط فقليل لا يقبل من غير فرق بين الرواية والشهادة وحكاة القاضى أبو بكر عن أكثر الفقهاء قال ابن الأنبارى وهو قياس مذهب مالك وقيل يقبل قال القاضى والذي يوجب القياس وجوب قبول كل عدل مرضى ذكرنا أو أنى حرا أو عبدا شاهدا أو مخبرا وقيل يشترط في الشهادة اثنان ويكفي في الرواية واحد كما يكفي في الاصل لان الفرع لا يزيد على الاصل وهو قول الاكثرين كما حكاة الأمدى والصفى الهندى قال ابن الصلاح وهو الصحيح الذى اختاره الخطيب وغيره لان العدول يشترط في قبول الخبر فلا يشترط في جرح روايته ولا في تعديلهما بخلاف الشهادة وأطلق في المحصول قبول تزكية المرأة وحكى القاضى أبو بكر عن أكثر الفقهاء أنه لا يقبل النساء في التعديل لافى الشهادة ولا في الرواية ثم اختار قبول قومه لها فهم ما كما يقبل روايتها وشهادتها انتهى * ولا بد من تقييد هذا بكونها ممن يمكن من اختبار أحوال من زكته كان تكون ممن تجوز لها مصاحبة والاطلاع على أحواله أو يكون الذى وقعت تزكية المرأة له مثلاً و بدل على هذا سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم للجارية في قصة الافك عن حال أم المؤمنين عائشة *

وقد تكون التزكية بأن يحكم حاكم بشهادته كذا قال الجوينى والقاضى أبو بكر وغيرهما قال القاضى وهو أقوى من تزكيته باللفظ وحكى الهم فى الهندى الاتفاق على هذا قال لأنه لا يحكم بشهادته الا وهو عدل عنده وقيد الأمدى بما اذا لم يكن الحاكما ممن يرى قبول الفاسق الذى لا يكتذب قال ابن دقيق العيد وهذا اذا منعنا حكم الحاكم بعمامة أما اذا أجزأه فعمله بالشهادة ظاهر ما يقوم معه احتمال أنه حكم بعمامة باطنا * ومن طرف التزكية الاستفاضة فحين اشهرت عدالته بين أهل العلم وشاع الثناء عليه بالثقة والامانة فان ذلك يكفي قال ابن الصلاح وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعى وعليه الاعتقاد فى أصول الفقه ومن ذكره من المحدين الخطيب ومثله بنحو مالك وشعبة والسيباني وأحمد وابن معين وابن المدينى وغيرهم قال القاضى أبو بكر الشاهد والخبر إنما يحتاجان الى التزكية متى لم يكونا مشهورين بالعدالة وكان أمرهما مشكلا ملتبساً وصرح بأن الاستفاضة أقوى من تقوية الواحد والاثنين ذلك ان كل حامل علم معروف العناية به فهو عدل محمول فى أمره على العدالة حتى يتبين جرحه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤمن من العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتبعض على ذلك جماعة من العلماء

رواه العقيلي فى ضعفائه من جهة ابن رفاع السامى عن ابراهيم بن عبد الرحمن العذرى وقال لا يرد عليه من مراسل أو معضل ضعيف و ابراهيم قال فيه ابن القطان لا نعرفه البتة فى شيء من العلم غير هذا وقال الخلال فى كتاب العلل سئل احمد عن هذا الحديث فقل له ترى أنه موضوع فقال لا هو صحيح قال ابن الصلاح وفيما قاله اتساع غير مرضى *

ومن طرق التزكية العمل بخبر الراوى حكاة أبو الطيب الطبرى عن الشافعية ونقل فيه الأمدى الاتفاق واعتصر عليه بأنه قد حكى الخلاف فيه القاضى والغزالي فى المنحول وقال الجوينى فيه أقوال (أحدها) أنه تعديل له (الثانى) أنه ليس بتعديل (والثالث) قال وهو الصحيح أنه ان أمكن انه عمل بدليل آخر و وافق عليه الخبر الذى رواه فعمله ليس بتعديل وان كان العمل بذلك الخبر من غير أن يمكن تجويز انه عمل بدليل آخر فهو تعديل واختار هذا القاضى فى التفريب قال و فرقى بين قولنا عمل بالخبر وبين قولنا بموجب الخبر فان الاول يقتضى انه مستنده والثانى لا يقتضى ذلك لجواز أن يعمل به لدليل آخر وقال الغزالي ان أمكن جملة

على الاحتياط فليس بتعديل والافه وتعديل وكذا قال السكيا الطبري ويشترط في هذه الطريقة أن لا يوجد ما يقوى ذلك الخبر فان وجد ما يقويه من عموم أو قياس وعلمنا أن العمل بخبره لم يكن للاعتضاده بذلك فليس بتعديل *

ومن طرق التزكية أن يروى عنه من عرف من حاله أنه لا يروى إلا عن عدل كيجي بن سعيد القطان وشيعة ومالك فان ذلك تعديل كما اختاره الجويني وابن القشيري والغزالي والآمدي والصفى الهندي وغيرهم قال الماوردي هو قول الحذاق ولا بد في هذه الطريقة من أن يظهر أن الراوي عنه لا يروى إلا عن عدل ظهوراً بيناً ما تبصر به بذلك أو يتبع عادته بحيث لا يختلف في بعض الأحوال فان لم يظهر ذلك فهو رأينا فليس بتعديل فان كثيراً من الحفاظ يروون أحاديث الضعفاء للاعتبار وليبيان حالها ومن هذه الطريقة قولهم رجال الصريح وقولهم روى عنه البخاري ومسلم أو أحدهما

﴿ فرع ﴾

اختلف أهل العلم في تعديل المبهمة كقولهم حدثني الثقة أو حدثني العدل فذهب جماعة إلى عدم قبوله ومنهم أبو بكر القفال الشافعي والخطيب البغدادي والصيرفي والقاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والماوردي والرويانى وقال أبو حنيفة يقبل والاول أرجح لأنه وان كان عدلاً عنده فربما لو سماه كان مجروحاً عنه غيره قال الخطيب لو صرح بأن جميع شيوخه ثقات ثم روى عن لم يسمه لم نعمل برأيه لجواز أن نعرفه اذا ذكره بخلاف العدالة قال نعم لو قال العالم كل من أروى عنه وأسميه فهو عدل رضى مقبول الحديث كان هذا القول تعديلاً لكل من روى عنه وسماه كما سبق انتهى ومن هذا قول الشافعي في مواضع كثيرة حدثني الثقة وكذا كان يقول مالك وهذا اذا لم يعرف من لم يسمه أما اذا عرف بقريضة حال أو مقال كان كالتصريح باسمه فيمنظر فيه * قال أبو حاتم اذا قال الشافعي أخبرني الثقة عن ابن أبي ذئب فهو ابن أبي ذئب واذا قال أخبرني الثقة عن الليث بن سعد فهو يحيى بن حسان واذا قال أخبرني الثقة عن الوليد بن كثير فهو (١) عمرو بن أبي سامة واذا قال أخبرني الثقة عن ابن جريج فهو مسلم بن خالد الزنجي واذا قال أخبرني الثقة عن صالح مولى النوأمة فهو ابراهيم بن أبي يحيى

تعديل المبهمة

﴿ فرع آخر ﴾

هل يفعل الجرح والتعديل من دون ذكر السبب أم لا فذهب جماعة إلى أنه لا بد من ذكر السبب فيهما وذهب آخرون إلى أنه لا يجب ذكر السبب فيهما اذا كان بصيراً بالجرح والتعديل واختار هذا القاضي أبو بكر وذهب جماعة إلى أنه يعدل التعديل من غير ذكر السبب بخلاف الجرح فإنه يحصل بأمر واحد وأيضاً سبب الجرح يختلف فيه بخلاف سبب التعديل وإلى هذا ذهب الشافعي قال القرطبي وهو الاكثر من قول مالك قال الخطيب وذهب إليه الأئمة من حفاظ الحديث ونعاده كالبخاري ومسلم وذهب جماعة إلى أنه يقبل الجرح من غير ذكر السبب ولا يقبل التعديل الا بذكر السبب قالوا لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لسارع الناس إلى الظاهر والحق أنه لا بد من ذكر السبب في الجرح والتعديل لان الجرح والمعدل قد يظن ان مالبس بجرح جارحاً وقد يظن ان مالبس بتعديل ثابت بالعدالة تعديلاً ولا سيما مع اختلاف المذاهب في الأصول والفروع فعدديكون ما أبهمه الجرح من الجرح هو مجرد كونه على غير مذهبه وعلى خلاف ما يعتقده وان كان (١) كذا بالأصل وفي العبارة سقط يدل عليه عبارة السخاوي في شرح الالغية وابن أمير الحاج في شرح التحرير والأصل فهو أبو أسامة واذا قال أخبرني الثقة عن الاوزاعي فهو عمر والح * اهـ مصححه

بحث قبول الجرح والتعديل من دون ذكر السبب

حقا وقد يكون ما أهم من التعديل هو مجرد كونه على مذهبه وعلى ما يعتقده وإن كان في الواقع مخالفا للحق كما وقع ذلك كثيرا* وعندى أن الجرح المعمول به هو أن يصفه بضعف الحفظ أو بالتساهل في الرواية أو بالأقدام على ما يدل على تساهله بالدين والتعديل المعمول به هو أن يصفه بالتحري في الرواية والحفظ لما يرويه وعدم الأقدام على ما يدل على تساهله بالدين فاشدد على هذا يدك تنفع به عند اضطراب أوضاع الخلاف* (فان قلت) إذا ورد الجرح المطلق كقول الجرح ليس بثقة أو ليس بشيء أو هو ضعيف فهل يجوز العمل بالمرئى مع هذا أم لا (قلت) يجب حينئذ التوقف حتى يبحث المطلاع على ذلك على حقيقة الحال في طول المصنفات في هذا الشأن كتهذيب النكاح للزى وفروعه وكذا تاريخ الاسلام وتاريخ النبلاء والميزان للذهبي

* فرع ثالث * في تعارض الجرح والتعديل وعدم إمكان الجمع بينهما وفيه أقوال

بحث تعارض
الجرح والتعديل

(الاول) أن الجرح مقدم على التعديل وإن كان المعدلون أكثر من الجارحين وبه قال الجمهور وكما نقله عنهم الخطيب والبايجي ونقل القاضي فيه الإجماع قال الرازي والآمدى وابن الصلاح أنه الصحيح لأن مع الجرح زيادة علم لم يطالع عليه المعدل قال ابن دقيق العيد وهذا إنما يصح على قول من قال أن الجرح لا يقبل إلا مفسرا وقد استثنى أصحاب الشافعي من هذا ما إذا جرحه بمعية وشهد الآخر أنه قد تاب منها فإنه يقدم في هذه الصورة التعديل لأن به زيادة علم

* القول الثاني * أنه يقدم التعديل على الجرح لأن الجرح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جارحا والمعدل إذا كان عدلا لا يعدل إلا بعد تصحيح الموجب لقبوله بخرا حكي هذا الطحاوى عن أبي حنيفة وأبي يوسف ولا بد من تقييد هذا القول بالجرح المجمل إذ لو كان الجرح مفسرا لم يتم ما علل به من أن الجرح قد يجرح بما ليس في نفس الأمر جارحا الخ

* القول الثالث * أنه يقدم إلا أكثر من الجارحين والمعدل قال في المحصول وعدد المعدل إذا زاد قيل أنه يقدم على الجرح وهو ضعيف لأن سبب تقديم الجرح اطلاع الجرح على زيادة ولا يتنفي ذلك بكثرة العدد

* القول الرابع * أنهم مائة عارضان فلا يقدم أحدهما على الآخر إلا بما يقتضيه القول ابن الحاجب وقد جعل القاضي في التقریب محل الخلاف فيما إذا كان عدد المعدلين أكثر من الجارحين أو العكس الإجماع وكذا قال الخطيب في الكفاية وأبو الحسين بن القطان وأبو الوليد الباجي وخالفهم أبو يوسف والشافعي والخلاف فيما إذا استوى عدد المعدلين والجارحين قال فان أكثر عدد المعدلين وقيل عدد الجارحين في هذه الصورة أولى انتهى والحق الحقيق بالقبول أن ذلك محل اجتهاد للجهل وقد قدمنا أن الرأى أنه لا بد من التفسير في الجرح والتعديل فإذا فسر الجرح ما جرح به والمعدل ما عدل به لم يخف على المجتهد الرجحان من مامن المرجوح وأما على القول بقبول الجرح والتعديل المجملين من عارف فالجرح مقدم على التعديل لأن الجرح لا يمكن أن يستند في جرحه إلى ظاهر الحال بخلاف المعدل فقد يستند إلى ظاهر الحال وأيضا حديث من تعارض فيه الجرح والتعديل المجملان قد دخله الاحتمال فلا يقبل

بحث عدالة
الصحابة

* فصل * أعلم أن ما ذكرناه من وجوب تقديم البحث عن عدالة الراوى إنما هو في غير الصحابة فأما فيهم فلا لأن الأصل فيهم العدالة فتقبل روايتهم من غير بحث عن أحوالهم حكاه ابن الحاجب عن أكثرين قال القاضي هو قول السلف وجهه والخلف وقال الجوينى بالإجماع وجهه هذا القول ما ورد من العمومات المقتضية لتعديلهم كتابا وسنة كقول سبجانه (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى

عدولا وقوله (لقد رضى الله عن المؤمنين) وقوله (والسابقون) وقوله (والذين معه أشد على الكفار رجاء بينهم)
 وقوله صلى الله عليه وآله وسلم خير الفرقون قرنى وقوله في حقهم لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم
 ولا نصيفه وهما في الصحيح وقوله أخصابى كالنجوم على مقال فيه معروفا قال الجوزي ولعل السبب في قبولهم من
 غير بحث عن أحوالهم أنهم نغلة الشريعة ولونبت التوقف في رأيهم لانحصرت الشريعة على عصر الرسول
 ولما استمرت على سائر الأعصار قال الكيما الطبري وأما ما وقع بينهم من الحروب والغتت فتلك أمور مبنية على
 الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطئ معذور بل مأجور وكما قال عمر بن عبد العزيز تلك دماء
 طهر الله منها شيئا فلو فلا نخضب بها ألسنتنا *

﴿القول الثاني﴾ ان حكمهم في العدالة حكم غيرهم فيبحث عنها قال أبو الحسين بن القطان فوحشى قتل
 حزة وله حجة والوليد شرب الخمر فن ظهر عليه خلاف العدالة لم يقع عليه اسم الصحبة والوليد ليس بصحابي
 لان الصحابة انما هم الذين كانوا على الطريقة انتهى * وهذا كلام ساقط جدا فوحشى قتل حزة وهو كافر ثم
 أسلم وليس ذلك مما يقدح به فالسلام يجب ما قبله بالاخلاف وأما قوله والوليد ليس بصحابي الخ فلم يقل قائل
 من أهل العلم ان ارتكاب المعصية يخرج من كان صحابيا عن صحبته قال الرازي في المحصول وقد بالغ ابراهيم
 النظام في الطعن فيهم على ما نقله الحافظ عنه في كتاب الفتيا ونحن نذكر ذلك مجعلا ومفصلا عما مجعلا فانه روى
 من طعن بعضهم في بعض أخبارا كثيرة يأتي تفصيلها وقال رأينا بعض الصحابة يقدح في بعض وذلك يقتضى
 توجه القدح اما في القادح ان كان كادبا واما في المقدوح فيه ان كان القادح صادقا * والجواب مجعلا أن آيات
 القرآن دالة على سلامة أحوال الصحابة وبراعتهم عن المطاعن واذا كان كذلك وجب علينا أن نحسن الظن
 بهم الى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم الى آخر كلامه

﴿القول الثالث﴾ انهم كلهم عدول قبل العتق لا بعدها فيجب البحث عنهم وأما بعدهم فلا يقبل الداخلون فيها
 مطلقا أي من الطرفين لان الفاسق من الفريقين غير معين وبه قال عمر وبن عيسى من المعتزلة وهذا القول في
 غاية الضعف لاستلزامه إهدار غالب السنة فان المعتزلة انما تلك الخروب هم طائفة يسيرة بالنسبة الى الداخلين فيها
 وفيه أيضا أن الباى غير معين من الفريقين وهو معين بالدليل الصحيح وأيضاً لمسك بماسكت به طائفة يخرجها
 من اطلاق اسم البغي عليها على (١) تسليم ان الباى من الفريقين غير معين

﴿القول الرابع﴾ انهم كلهم عدول الا من فاضل عليا وبه قال جماعة من المعتزلة والشيعة ويجب عنه بأن تمسكهم
 بما تمسكوا به من الشيعة يدل على انهم لم يقدموا على ذلك جراءة على اللغو بها وبدينه وجناب الصحبة أمر عظيم
 فمن اتهمك أعراض بعضهم فقد وقع في هوة لا ينجو منها سالما وقد كان في أهل الشام صحابة صالحون عرضت لهم
 شبه لولا عروهم لم يدخلوا في تلك الخروب ولا عسوا فيها أنبهم وقد عدلوا بعد ايام بالكتاب والسنة فوجب
 علينا البقاء على (٢) والتأويل لما يقتضى خلافه

﴿القول الخامس﴾ ان من كان مشتهرا منهم بالصحبة والملازمة فهو عدل لا يبحث عن عدالته دون من قلت
 صحبته ولم يلزم وان كانت له رواية كذا قال الماوردي وهو ضعيف لاستلزامه اخراج جماعة من خيار الصحابة
 الذين أفاءوا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم قليلا ثم انصرفوا كواثل بن حجير ومالك بن اسود وعثمان بن
 أبي العاص وأمثالهم قال المزني انهم لو وجدوا رايه عن يمين يافى بالنفاق وقال ابن الأنباري وليس المراد بعد التهم

(١) بياض بالاصل

(٢) كذا بالاصل وظاهر سقوط مدحول على من العبارة ولعل الأصل على عموم التعديل اه مصححه اب

نبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم وإنما المراد قبول رواياتهم من غير تكليف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية إلا أن ثبت ارتكاب قاذح ولم يثبت ذلك ولله الحمد فحق على اسم صاحب ما كانوا عليه في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يثبت خلافه ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير فإنه لا يصح وما يصح فله تأويل صحيح انتهى * وإذا تقرر ذلك عدالة جميع من ثبتت له الصحبة علمت أنه إذا قال الراوى عن رجل من الصحابة ولم يسمه كان ذلك حجة ولا يضر الجهالة لثبوت عدالتهم على العموم

مبحث من يستحق
اسم الصحبة

﴿فرع﴾ إذا عرفت أن الصحابة كلهم عدول فلا بد من بيان من يستحق اسم الصحبة وقد اختلفوا في ذلك فذهب الجمهور إلى أنه من لقي النبي صلى الله عليه وآله وسلم مؤمناً به ولو ساعة سواء روى عنه أم لا وقيل هو من طالب صحبته وروى عنه فلا يستحق اسم الصحبة إلا من يجمع بينهما وقيل هو من ثبت له أحدهما ما طول الصحبة أو الرواية والحنابلة ذهبوا إلى الجمهور وإن كانت اللغة تقتضي أن صاحب هو من كثرت ملازمته فقد ورد ما يدل على إثبات الفضيلة لمن لم يحصل له منه إلا مجرد اللقاء العليل والرؤية ولو مرة وقد ذكر بعض أهل العلم اشتراط الإقامة مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم سنة فصاعداً أو الغزوة معه روى ذلك عن سعيد بن المسيب وقيل ستة أشهر ولا وجه لهذين القولين لاستانازهم ما خرج جماعة من الصحابة الذين رروا عنه ولم يبقوا لديه إلا دون ذلك وأيضاً لا يدل عليهم ما دلل من لغة ولا شرع وحكى القاضي عياض عن الواقدي أنه يشترط أن يكون بالغاً وهو ضعيف لاستانازهم لخروج كثير من الصحابة الذين أدركوهم عصر النبوة وروا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يبلغوا الأبد موتته ولا تشترط الرؤية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم لأن من كان أعشى مثل ابن أم مكتوم قد وقع الاتفاق على أنه من الصحابة وقد ذكر الآمدي وابن الحاجب وغيرهما من أهل الأصول أن الخلاف في مثل هذه المسئلة لفظي ولا وجه لذلك فإن من قال بالعدالة على العموم لا يطلب تعديل أحد منهم ومن اشترط في شروط الصحبة شروطاً لا يطلب التعديل مع وجود ذلك الشرط وطلبه مع عدمه فالتخلاف معنوي لا لفظي

طريق معرفة
الصحبة

﴿فرع آخر﴾ ويعرف كون الصحابي صحابياً بالذوات والاستدلال كونه من المهاجرين أو من الأنصار وبخبر صحابي آخر معاً أو صحبة واختلفوا هل يقبل قوله أنه صحابي أم لا يقبل قوله أن ابن أم مكتوم قد وقع الاتفاق على أنه من الصحابة وبروه عن غيره ما يعارض قوله وبه قال ابن توفيق بن الفطنان في قبول قوله بأنه صحابي وروى عنه ما يدل على الجزم بعدم القبول فقال ومن لم يسمه صحبة وإذا علمنا ما فارواه فهو على السماع حتى نعلم غيره انتهى * وأعلم أنه لا بد من خبره أنه صحابي بأن تقوم الفرائض الدالة على صدق دعواه والألزم قبول خبر كثير من الصحابة ادعوا الصحبة

المقصود الثالث الإجماع وفيه أبحاث

مبحث الإجماع
بمعنى الإجماع
لغة واصطلاحاً

﴿البحث الأول﴾ في معناه لغة واصطلاحاً قال في المحصول الإجماع بهذا الإشار إلى معنىين أحدهما العزم قال الله تعالى فأجمعوا أمركم وقال صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل ونائبه ما لا يتفق به قال أجمع القوم على كذا أي صاروا ذوي جمع كما يقال ألين وأتمر إذا صارذا ابن وذات تمر انتهى * واعتراض على هذا بأن إجماع الأمة تعدي بعل والاجماع بمعنى العزيمة لا تعدي بعل وأجيب عنه بما حكاه ابن فارس في المقائيس فإنه قال يعال اجتمعت على الأمر اجماعاً وأجمعه وفجرم بكونه مشركاً بين المعنيين أيضاً الغزالي وقال القاضي العزم يرجع إلى الاتفاق لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه وقال ابن برهان وابن السمعاني الأول أي العزم أشبه

باللغة والثاني أي الاتفاق أشبه بالشرع ويجب عنه أن الثاني وإن كان أشبه بالشرع فذلك لا ينافي كونه معني لغوياً أو كونه اللفظ مشتركاً بينه وبين العزم قال أبو علي الفارسي يقال أجمع القوم إذا صاروا ذوي جمع كما يقال ألين وأتمر إذا صار ذا لين وتمر * وأما في الاصطلاح فهو اتفاق مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته في عصر من الأعصار على أمر من الأمور والمراد بالاتفاق الاشتراك إمامي الاعتقاد أدنى القول أدنى الفعل ويخرج بقوله مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اتفاق العوام فإنه لا عبرة بوقائعهم ولا بخلافهم ويخرج منه أيضاً اتفاق بعض المجتهدين وبالإضافة إلى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم خرج اتفاق الأمم السابقة ويخرج بقوله بعد وفاته الإجماع في عصره صلى الله عليه وآله وسلم فإنه لا اعتبار به ويخرج بقوله في عصر من الأعصار ما يتوهم من أن المراد بالمجتهدين جميع مجتهدى الأمة في جميع الأعصار إلى يوم القيامة فإن هذا توهم باطل لأنه يؤدي إلى عدم ثبوت الإجماع إذا إجماع قبل يوم القيامة وبعد يوم القيامة لا حاجة للإجماع والمراد بالعصر عصر من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسئلة فلا يعتمد بمن صار مجتهداً بعد حدوثها وإن كان المجتهدون فيها أحياء وقوله على أمر من الأمور يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات ومن اشترط في صحة الإجماع انقراض عصر المجتهدين المتفقين على ذلك الأمر زاد في الحد قيد الانقراض ومن اشترط عدم سبق خلاف مستقر زاد في الحد قيد عدم كونه مسبوقاً بخلاف * ومن اشترط عدالة المتفقين أو باوغيهم عدد التواتر زاد في الحد ما يفيد ذلك

بحث إمكان
بالإجماع

﴿ البحث الثاني ﴾ في إمكان الإجماع في نفسه فقال قوم منهم النظام وبعض الشيعة بإخالة إمكان الإجماع قالوا إن اتفاقهم على الحكم الواحد الذي لا يكون معاً بالضرورة محال كما أن اتفاقهم في الساعة الواحدة على المأكل الواحد والتسليم بالكلمة الواحدة محال * وأجيب بأن الاتفاق إنما يمنع فيما يستوى فيه الاحتمال كالمأكل كقول المعين والكلمة المعينة أما عند الرجحان بقيام الدلالة أو الأمانة الظاهرة فذلك غير ممنوع وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم * قالوا ثانياً إن اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم إليهم وانتشارهم في الأقطار يمنع نقل الحكم إليهم * وأجيب بمنع كون الانتشار يمنع ذلك مع جددهم في الطلب وبحتمهم عن الأدلة وإنما يمنع ذلك على من قصد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب * قالوا ثالثاً الاتفاق إما عن قاطع أو ظني وكلاهما باطل أما القاطع فلأن العادة تخيل عدم نقله فلو كان لنقل فلم يتم نقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لا غنى عن الإجماع وأما الظني فلأنه يمنع الاتفاق عادة لا اختلاف الأفهام وتباين الأنظار * وأجيب بمنع ما ذكر في القاطع إذ قد يستغنى عن نقله بحصول الإجماع الذي هو أقوى منه وأما الظني فقد يكون جليلاً لا يختلف فيه الأفهام ولا يتباين فيه الانتظار فهذا أعنى منع إمكان الإجماع في نفسه هو المقام الأول

بحث إمكان العلم
بالإجماع

﴿ المقام الثاني ﴾ على تقدير تساوي إمكانه في نفسه منع إمكان العلم به فقالوا لا طريق لنا إلى العلم بحصوله لأن العلم بالأشياء إما أن يكون وجدانياً أولاً لا يكون وجدانياً أما الوجداني فكما يجد أحدهما من نفسه من جوعه وعطشه ولذته وألمه ولا شك أن العلم باتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس من هذا الباب وأما الذي لا يكون وجدانياً فقد اتفقوا على أن الطريق إلى معرفته لا مجال للعقل فيها إذ كونه الشخص الغائي قال بهذا القول أولم يقل به ليس من حكم العقل بالاتفاق ولا مجال أيضاً للحس فيها لأن الاحساس بكلام الغير لا يكون إلا بعد معرفته فإذا العلم باتفاق الأمة لا يحصل إلا بعد معرفته كل واحد منهم وذلك متعذر قطعاً ومن ذلك الذي يعرف جميع المجتهدين من الأمة في الشرق والغرب وسائر البلاد الإسلامية فإن الأمر يفتى دون مجرد البلوغ إلى كل مكان من الأمكنة التي يسكنها أهل العلم فضلاً عن اختبار أحوالهم ومعرفة من هم من أهل الإجماع منهم ومن لم يكن من

أهله ومعرفة كونه قال بذلك أولم يقل به والبحث عن هو حامل من أهل الاجتهاد بحيث لا يخفى على الناقل
 فرد من أفرادهم فان ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحدة فضلا عن الاقليم الواحد فضلا عن جميع الاقاليم
 التي فيها أهل الاسلام ومن انصف من نفسه علم انه لا علم عند علماء الشرق بمجملة علماء الغرب والعكس فضلا
 عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذهبه وما يقوله في تلك المسئلة بعينها وأيضا فيحمل بعض
 من يعتبر في الاجماع على الموافقة وعدم الظهور بالخلاف الثبوتية والخوف على نفسه كما ان ذلك معلوم في كل طائفة
 من طوائف أهل الاسلام فانهم قد يقدرون شيئا اذا خالفهم فيه يخالف خشى على نفسه من مضرتهم وعلى تقدير
 إمكان معرفة ما عند كل واحد من أهل بلد واجماعهم على أمر فيمكن ان يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل أن
 يجمع أهل بلدة أخرى بل لو فرضنا اجتماع العالم بأسره في موضع واحد ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة قائلين
 قد اتفقنا على الحكم الفلاني فان هذا مع امتناعه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال أن يكون بعضهم مخالفا فيه وسكت
 تقية وخوفا على نفسه * وأما ما قيل من اننا نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم
 فان أراد الاتفاق باطنا وظاهرا فذلك مما لا يسيل اليه البتة والعلم بامتناعه ضروري وان أراد ظاهرا فقط استنادا
 الى الشهرة والاستفاضة فليس هذا هو المعنى في الاجماع بل المعنى فيه العلم بما يعتقده كل واحد من المجتهدين في
 تلك المسئلة بعد معرفة انه لا حامل له على الموافقة وانه يدين الله بذلك ظاهرا وباطنا ولا يمكنه معرفة ذلك منه
 إلا بعد معرفة نفسه بعينه ومن ادعى أنه يمكن الناقل للاجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من علماء الدنيا فقد
 أسرف في الدعوى وجازف في القول لما قدمنا من تعذر ذلك تعذرا ظاهرا واضحا ورحم الله الامام أحمد بن
 حنبل فانه قال من ادعى وجوب الاجماع فهو كاذب * والحجب من اشتداد ذلك كبير القاضى أبي بكر على من أنكر
 تصور وقوع الاجماع عادة فان أنكره على المنكر هو المنكر * وفصل الجويني بين كليتي الدين فلا يمنع
 الاجماع عليها وبين المسائل المظنونة فلا يتصور الاجماع عليها إعادة لوجه هذا التفصيل فان النزاع انما هو في
 المسائل التي دليلها الاجماع وكليات الدين معلومة بالأدلة القطعية * والسنن والاصناف في
 الخلاف في غير اجماع الصحابة وقال الحق تعذر الاطلاع على الاجماع في كل زمان ومكان * وانه حيث كان المجتهدون وهم
 العلماء منهم في قلة وأما الآن وبعد انتشار الاسلام وكثرة العلماء فلا مطاع * واختيار أحمد مع قرب
 عهد من الصحابة وقوة حفظه وشدة اطلاعه على الامور النقليية قال والمنهج في الاجماع
 لا ما يجده مكتوبا في الكتب ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه الا بالسمع منهم * ولا يسيل الى ذلك الا في عصر الصحابة وأما من بعدهم فلا انتهى *

بحث نقل الاجماع
 الى من يحتاج به

(المقام الثالث) النظر في نقل الاجماع الى من يحتاج به قالوا لو سلمنا مكان ثبوت الاجماع عند النافين له لكان
 نقله الى من يحتاج به من بعدهم مستحيل لان طريق نقله إما التواتر أو الأحاد والمادة تحيل النقل تواترا بعد أن
 يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا ذلك منهم ثم ينقلوه الى عدد متواتر من
 بعدهم ثم كذلك في كل طبقة الى أن يتصل به وأما الأحاد فغير معمول به في نقل الاجماع كما سيأتي * وأجيب بأنه
 تشكيك في ضروري القطع بالاجماع أهل كل عصر على تقديم القاطع على المظنون ولا يخفالك ما في هذا الجواب
 من المصادرة على المطالب وأيضا كون ذلك معلوما ليس من جهة نقل الاجماع عليه بل من جهة كون كل
 متشرع لا يقدم الدليل الظني على القطعي ولا يجوز زعمه ذلك لانه اشارة للحجة الضعيفة على الحجة القوية وشك كل عاقل
 لا يصدر منه ذلك

بحث حجة الاجماع

(المقام الرابع) اختلف على تقدير تسليم امكانه في نفسه وامكان العلم به وامكان نقله اليها هل هو حجة شرعية فذهب الجمهور الى كونه حجة وذهب النظام والامامية وبعض الخوارج الى أنه ليس بحجة وانما الحجة في مستندها ان ظهر لنا وان لم يظهر لم نقدر للاجماع دايلا تقوم به الحجة واختلاف القائلون بالحجة هل الدليل على حجة العقل والسمع أم السمع فقط فذهب أكثرهم الى أن الدليل على ذلك انما هو السمع فقط ومنه وانبوت من جهة العقل قالوا لان العدد الكثير وان بعد في العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ كاجتماع الكفار على حجة النبوة وقال جماعة منهم أيضا انه لا يصح الاستدلال على ثبوت الاجماع بالاجماع كقولهم انهم اجمعوا على تخطئة المخالف للاجماع لان ذلك إثبات للشيء بنفسه وهو باطل فان قالوا ان الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف ففيه اثبات للاجماع بنص يتوقف على الاجماع وهو دور وأجيب بأن ثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلائلها على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فلا دور ولا يخفالك ما في هذا الجواب من التمسك بالظاهر ولا يصح أيضا الاستدلال عليه بالقياس لانه مظهر ولا يتبع بالمظنون على القطعي فلم يبق الادليل النقل من الكتاب والسنة فن حمله ما استدلوا به قوله سبحانه (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما تولى ونصه جهنم وساءت مصيرا) ووجه الاستدلال بهذه الآية انه سبحانه جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لم يجمع بينه وبين المحذور فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول أو فتوى يخالف قولهم أو فتواهم واذا كانت تلك محظورة وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة وأجيب بأننا لنسلم أن المراد بسبيل المؤمنين في الآية هو اجماعهم لاحتمال أن يكون المراد بسبيلهم في متابعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أوفى مناصرته أوفى الاقتداء به أوفى بما به صاروا مؤمنين وهو الايمان به ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال قال في المحصول ان المشاققة عبارة عن الكفر بالرسول وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وذلك باطل لان العلم بصحة الاجماع يتوقف على العلم بالنبوة ويجب أن العمل به حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال ثم قال لا نسلم انه اذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند المشاققة كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند المشاققة لان بين القسمين ثالثا وهو عدم الاتباع أصلا ساءنا انه يجب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاققة ولكن لا نسلم انه ممنوع قوله المشاققة لا تحصل الا عند الكفر واجبا العمل عند حصول الكفر محال فلنا لا نسلم أن المشاققة لا تحصل الا مع الكفر بمانه أن المشاققة مشتقة من كون أحد الشخصين في شق والآخر في الشق الآخر وذلك يكفي فيه أصل المخالفة سواء بلغ حد الكفر أو لم يبلغه ساءنا أن المشاققة لا تحصل الا عند الكفر فلم قلتم ان حصول الكفر ينافي العمل بالاجماع فان الكفر بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقا فقد يكون أيضا بأمر آخر كشك الزنا وليس الغبار والقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم مع الاعتراف بكونه نبيا وانكار نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وشي من هذه الانواع كفر لا ينافي العلم بوجوب (١) الاجماع ثم قال ساءنا ان الآية تقتضي المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لا بشرط مشاققة الرسول لكن بشرط تبين الهدى لانه ذكر مشاققة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب أن يكون تبين الهدى شرطا في التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا عند (٢) تبين جميع أنواع الهدى ومن

أدله حجة الاجماع

(١) كذا بالاصل والصواب لا ينافي العمل بالاجماع كما يدل عليه سياق كلامه اه مصححه اب

(٢) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ولم له هكذا والالف واللام في الهدى للاستفراق فيكون دالا على تحريم

جمله أنواع الهدى ذلك الدليل الذي لأجله ذهب أهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لا يبق للنسك بالاجماع فائدة أيضا فالإنسان إذا قال لغيره اذ اتيتي لي صدق فلان فاتبعه فهم منه تبين صدق قوله بشيء غير قوله فكذا هنا وجب أن يكون تبين صحة إجماعهم بشيء ورأى الاجماع وإذا كنا لا ننسك بالاجماع الا بعد دليل منفصل على صحة ما أجمعوا عليه لم يبق للنسك بالاجماع فائدة سامنا أنها تقتضي المنع عن متابعة غير سبيل المؤمنين وليسكن هل المراد عن كل ما كان غير سبيل المؤمنين أو عن متابعة بعض ما كان كذلك الاول ممنوع وبنتقدير التسليم فلا استدلال ساقط أما المنع فلان لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد منهما لفظ مفرد فلا يفيد العموم وأما بتقدير التسليم فلا استدلال ساقط لأنه يصير معنى الآية أن من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المؤمنين يستحق العقاب والثاني مسلم ونقول بوجهه فان عندنا يحرم بعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين وهو السبيل الذي صار وابه المؤمنين والذي يغايره هو الكفر بالله وتكذيب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهذا التأويل متعين لوجهين لانا اذا قلنا لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من متابعة غير سبيل الصالحين فيما صار وابه الصالحين ولا يفهم منه المنع من متابعة سبيل غير الصالحين في كل شيء حتى الاكل والشرب والثاني ان الآية نزلت في رجل ارتد وذلك يدل على أن الغرض منها المنع من الكفر والثاني أن الآية غير (١) سبيلهم مطلقا لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد هنا بالاتفاق فصار الظاهر متر وكا ولا بد من صرفه الى المجاز وليس البعض أولى من البعض فبقى الآية محتملة وأيضا فإنه لا يمكن جعله مجازا عن اتفاق الأمة على الحكم لانه لا مناسبة البتة بين الطريق المساوكة وبين اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على شيء من الأحكام وشروط حسن التجوز حصول المناسبة سامنا انه يجوز جعله مجازا عن ذلك الاتفاق لكن يجوز أيضا جعله مجازا عن الدليل الذي لأجله اتفقوا على ذلك الحكم فانهم اذا أجمعوا على الشيء فاما أن يكون الاجماع عن استدلال فقد حصل لهم سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فلم كان حمل الآية على الفتوى أولى من حملها على الاستدلال بل هذا أولى فان بين الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم وبين الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة فانه كما ان الحركة البدنية في الطريق المساوكة توصل البدن الى الواجب هكذا الحركة الذهنية في مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن الى المطاوب والمشابهة احدى جهات الاستدلال وإذا كان كذلك كانت الآية تقتضي إيجاب اتباعهم في سلك الطريق الذي لأجله اتفقوا على الحكم ورواه في مسنده

الاستدلال بالاستدلال لا عن استدلال خطأ فيلزم إجماعهم على الخطأ وذلك يقدر في صحة الاجماع ثم قال سامنا استدلال الآية على وجوب المتابعة لكنها إما أن تدل على متابعة بعض المؤمنين أو كلهم الاول باطل لان لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستعراق لان إجماع البعض غير معتبر بالاجماع ولان أقوال الفرق متناقضة والثاني مسلم ولكن كل المؤمنين هم الذين يوجدون الى يوم القيامة فلا يكون الموجودون في العصر كل المؤمنين فلا يكون إجماعهم إجماع كل المؤمنين ﴿فان قلت﴾ المؤمنون هم المصدقون والموجودون وأما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا المؤمنين ﴿قلت﴾ اذا وجد أهل العصر الثاني لا يصح القول بأن أهل العصر الاول هم كل المؤمنين فلا يكون

العمل بالاجماع الا عند الخ اه وصححه اب

(١) قوله والثاني أن الآية الخ كذا بالاصل الذي بأيدينا وفي العبارة تعريف وسقوط الصواب سامنا الآية ان تقتضي المنع من اتباع غير سبيلهم مطلقا اه وصححه اسمعيل الخطيب

اجماع أهل العصر الاول عند حضور أهل العصر الثاني قولاً لكل المؤمنين فلا يكون إجماع أهل العصر الاول حجة على أهل العصر الثاني * سلمنا أن أهل العصر هم كل المؤمنين لكن الآية إنما نزلت في زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فمكون الآية مختصة بمؤمنى ذلك الوقت وهذا يقتضى أن يكون اجماعهم حجة لكن التمسك بالاجماع انما ينفع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهم الميثب ان الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية بقوا بأسرهم الى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانما اتفقت كلمتهم على الحكم الواحد لم تبدل هذه الآية على صحة ذلك الاجماع ولكن ذلك غير معلوم فى شئ من الاجماع الموقودة فى المسائل بل المعلوم خلافه لان كثير منهم مات زمان حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فسقط الاستدلال بهذه الآية * ثم قال سلمنا دلالة الآية على كون الاجماع حجة لكن دلالة قطعية أم ظنية الاول ممنوع والثانى مسلم لكن المسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالدلالة الظنية * قال فان قلت انما جعل هذه المسئلة ظنية قلت ان أحدا من الأئمة لم يقل ان الاجماع المنعقد بصريح القول دليل ظنى بل كلهم نفوا ذلك فان منهم من نفى كونه دليلاً أصلاً ومنهم من جعله دليلاً قاطعاً فلو أثبتناه دليلاً ظنياً كان هذا الخطأ لكل الأمة وذلك يقدح فى الاجماع * والعجب من الفقهاء انهم أثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والخبار وأجمعوا على أن المنكر لما تبدل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان ذلك الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم الذى دل عليه الاجماع مقطوع ومخالفة كافر وفاسق فكأنهم قد جعلوا الفرع أقوى من الأصل وذلك غفلة عظيمة * سلمنا دلالة هذه الآية على أن الاجماع حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل * أما الكتاب فكل ما فيه منع لكل الأمة من القول الباطل والفعل الباطل كقوله (وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) والنهى عن الشئ لا يجوز الا اذا كان المنهى عنه متصوراً * وأما السنة فكثيرة منها قصة معاذ فانه لم يجز فيها ذكر الاجماع ولو كان ذلك مدركاً شرعياً لما جاز الاختلال بذكره عند اشتداد الحاجة اليه لان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ومثاقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار أمتى ومنه ما قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهلاً فافترسوا فيه ففسادوا وفضاؤوا وفضاؤوا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم تعاموا الفرائض وعاموا فافترسوا أول ما ينسى وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من اسرط الساعة أن يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الأحاديث بأسرها تدل على خلو الزمان عن يقوم بالواجبات * وأما المنقول فمن وجهين * الأول * ان كل واحد من الأمة جاز الخطأ عليه فوجب جوازها على الكل كما انما كان كل واحد من الرنج اسود كان الكل اسود * الثانى * ان ذلك الاجماع اما أن يكون لدلالة أو لمارة فان كان لدلالة فالواقعة التى اجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة عظيمة ومثل هذه الواقعة مما تتوفى الدواعى على نقل الدليل القاطع الذى لا حيلة أجمعوا وكان ينبغي استنثار تلك الدلالة وحينئذ لا يبقى فى التمسك بالاجماع فائدة وان كان لمارة فهو محال لان الامارات يختلف حال الناس فيها فيستحيل اتفاق الخلق على مقتضاها ولان فى الأمة من لم يقل بكون الامارة حجة فلا يمكن اتفاقهم لاجل الامارة على الحكم وان كان لدلالة ولا لمارة كان ذلك خطأ بالاجماع فلو اتفقوا عليه لمكانوا متفقين على الباطل وذلك قاذح فى الاجماع هذا كلام صاحب المحصول وقد اسقطناه من مافيها ضعف وما اشكل على تعسف وفى الذى ذكرناه ما يحتمل المناقشة وقد أجاب عن هذا الذى ذكرناه عنه بجوابات متعسفة يستدعى ذكرها ذكر الجواب عليها بما في طول البحث جداً ولكنك اذا عرفت ما قدمناه كما ينبغي علمت ان الآية لا تدل على مطالب المستدلين بها * ومن جملة ما استدلو به قوله سبحانه

وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس * فاخبر سبحانه عن كون هذه الامة وسطا
 والوسط من كل شيء خياره فيكون تعالى قد أخبر عن خيرية هذه الامة فلما قدموا على شيء من المخطورات لما
 اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المخطورات وجب أن يكون قولهم حجة * لا يقال الآية متروكة
 الظاهر لأن وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها بخلاف ذلك معلوم بالضرورة لانه قول يتعين
 تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ يجب عصمتهم عن الخطأ قولاً وفعلًا هذا تقرير الاستدلال بهذه الآية * وأجيب
 بأن عدالة الرجل عبارة عن قيامه بأداء الواجبات واجتناب المقربات وهذا من فعله وقد أخبر سبحانه انه جعلهم
 وسطا فاقضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله وذلك يقتضي أن يكون غير عدالتهم التي ليست من فعل الله
 وأجيب أيضا بأن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين - فجعله حقيقة في العدل يقتضي الاشتراك وهو خلاف
 الاصل * سامعنا ان الوسط من كل شيء خياره فلم قلتم بأن خبر الله تعالى عن خيريتهم يقتضي اجتنابهم لكل
 المخطورات ولم لا يقال انه يكفي فيه اجتنابهم للكبر وأعمال الصغائر فلا وإذا كان كذلك فيجوز ان الذي أجمعوا
 عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم * وما يؤيد هذا انه سبحانه حكم بكونهم عدولا
 ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة * سامعنا ان المراد اجتنابهم الصغائر والكبر لكنه سبحانه
 قديم ان اتصافهم بذلك ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تكون في الآخرة فيجب
 وجوب تحقق عدالتهم هنالك لأن عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل * سامعنا وجوب كونهم عدولا
 في الدنيا لكن المخاطب بهذا الخطاب هم الذين كانوا وجودين عند نزول الآية وإذا كان كذلك فهذا يقتضي
 عدالة أولئك دون غيرهم * وقد أجيب عن هذا الجواب بأن الله سبحانه عالم بالباطن والظاهر فلا يجوز ان
 يحكم بعدالة أحد الا والخبر عنه مطابق للخبر فاما أطلق الله سبحانه القول بعدالتهم وجب أن يكونوا عدولا
 في كل شيء بخلاف شهود الحاكم حيث تجوز شهادتهم وان جازت عليهم الصغيرة لانه لا سبيل للحاكم الى معرفة
 الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر * وقوله الغرض من هذه العدالة أداء هذه الشهادة في الآخرة وذلك يوجب
 عدالتهم في الآخرة لا في الدنيا يقال لو كان المراد صبرهم وعدولاً في الآخرة لكانت الآية تجعلكم أمة وسطا ولان
 جميع الامم عدول في الآخرة فلا يبقى في الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة
 وكون الخطاب لمن كان موجودا عند نزول الآية ممنوع والالزام اختصاص التكليف بالذين كانوا
 موجودا عند النزول وهو باطل ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من الضعف وعلى كل حال فليس في الآية
 على محل النزاع أصلا فان ثبوت كون أهل الاجماع بمجموعهم عدولا لا يستلزم ان يكون قولهم حجة شرعية تعم
 بها البلوى فان ذلك أمر الى الشارع لا الى غيره وغاية ما في الآية ان يكون قولهم مقبولا إذا أخبر وناعن
 شيء من الأشياء وأما كون اتصافهم على أمر ديني يصير ديننا بآثارهم وعلى من بعدهم الى يوم القيامة فليس في
 الآية ما يدل على هذا ولا هي مسوقة لهذا المعنى ولا تقتضيه مطابقة ولا تضمن ولا التزام * ومن جملة ما استدلوا
 به قوله سبحانه (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وهذه الخيرية
 توجب الحقيقة لما أجمعوا عليه والا كان ضلالا فاذا بعد الحق الاضلال وأيضا لو أجمعوا على الخطأ لكانوا
 أمرا بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف المنصوص والتخصيص بالصحابة لا يناسب وروده في مقابلة
 أم سائر الأنبياء * وأجيب بأن الآية هي جورة الظاهر لانها تقتضي اتصاف كل واحد منهم بهذا الوصف والمعلوم
 خلافه ولو سامعنا ذلك لم نسلم أنهم يأمرون بكل معروف وهكذا قيل في الجواب ولا يخفى ان الآية لا دلالة لها على

محل النزاع البتة فان اتصافهم بكونهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لا يستلزم ان يكون قوهم بحجة شرعية تصير ديننا ثباتا على كل الأمة بل المراد أنهم يأمرون بما هو معروف في هذه الشريعة وينهون عما هو منكروها فالدليل على كون ذلك الشيء معروفا أو منكروا هو الكتاب والسنة لا إجماعهم غاية ما في الباب ان إجماعهم يصير قرينة على ان في الكتاب والسنة ما يدل على ما أجمعوا عليه وأما انه دليل بنفسه فليس في هذه الآية ما يدل على ذلك ثم الظاهر ان المراد من الأمة هذه الأمة بأسرها لا أهل عصر من العصور بدليل مقابلتهم بسائر أمة الانبياء فلا يتم الاستدلال بها على محل النزاع وهو إجماع المجتهدين في عصر من العصور ومن جملة ما استدلو به من السنة ما أخرجه الطبراني في الكبير من حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال ان نتجمع أمتي على الضلالة وتقر بالاعتدال بهذا الحديث أن عمومته ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الإجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقا وأخرج أبو داود عن أبي مالك الأشعري عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال ان الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعوا عليكم نبيكم فتملكوا وأن لا تظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تتجمعوا على ضلالة وأخرج الترمذي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لا تتجمع أمتي على ضلالة وبدلالة مع الجماعة ومن شذذنا إلى النار وأخرج ابن أبي عاصم عن أنس من فوجائعه بدون قوله وبدلالة مع الجماعة الخ ويحجب عنه منع كون الخطأ المظنون ضلالة وأخرج البخاري ومسلم من حديث المغيرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من أمتي ظاهرة بن حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون وأخرج نحوه مسلم والترمذي وابن ماجه من حديث ثوبان وأخرج نحوه مسلم أيضا من حديث عقبة بن عامر ويحجب عن ذلك بأن غاية ما فيه أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخبر عن طائفة من أمة بأنه يتسكون بما هو الحق ويظهر بن على غيرهم فأين هذا من محل النزاع ثم قد ورد تعيين هذا الأمر الذي يتسكون به ويظهر بن على غيرهم بسببه فأخرج مسلم من حديث عقبة بن فوجاء لا تزال عصابة من أمتي يقفون عن أمر الله قاهرين لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك وأخرج نحوه هذا اللفظ أحمد وأبو داود من حديث عمران بن حصين وأخرج مسلم من حديث جابر بن سمرة من فوجاء لا يزال هذا الدين قائما تقابل عنه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة ومن جملة ما استدلو به حديث من فارق الجماعة شرا فمذبح له بقية الاسلام من عنقه أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم في مسنده من حديث أبي ذر وليس فيه الا المنع من مفارقة الجماعة فأين هذا من محل النزاع وهو كون ما أجمعوا عليه بحجة ثابتة شرعية وكتاب الله وسنة رسوله موجودان بين أظهرنا وقد وصف الله سبحانه كتابه بقوله (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) فلا يرجع في تبيين الاحكام الا اليه وقوله سبحانه (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) والرد الى الله والرسول كتابه والرد الى الرسول الرد الى الله والرسول انك اذا تدبرت ما ذكرناه في هذه المقامات وعرفت ذلك حق معرفة تبيين لك ما هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وامكانه وامكان العلم به فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقا ولا يلزم من كون الشيء حقا وجوب اتباعه كما قالوا ان كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه وإذا تقرر ذلك هذه اعمات ما هو الصواب وسند كرماد كرماد أهل العلم في مباحث الإجماع من غير تعرض لدفع ذلك كتمه هذا الذي سطرناه هنا

بحث كون الإجماع حجة قطعية أو ظنية

البحث الثالث اختلاف القائلون بحجية الإجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية فذهب جماعة منهم الى أنه حجة قطعية وبه قال الصيرفي وابن برهان وخزم به من الحنفية والشيعة واليه وقال الاصفهاني ان هذا القول هو المشهور وانه يقدم الإجماع على الأدلة كلها ولا يعارضه دليل أصلا ونسبه الى الاكثرين قال بحيث يكثر

مخالفة أو يضل ويبدع وقال جماعة منهم الرازي والآمدی إنه لا يفيد الا الظن وقال جماعة بالتفصيل بين ما اتفق عليه المعتبرون فيكون حجة قطعية وبين ما اختلفوا فيه كالسكوت وما ندر مخالفة فيكون حجة ظنية وقال البردوي وجماعة من الحنفية الاجماع مراتب فاجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الاحاديث والاجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السابق بمنزلة خبر الواحد واختار بعضهم في الكل أنه ما يوجب العمل لا العلم فذهبوا مذهب أربعة ويتفرع عليها الخلاف في كونه يثبت باخبار الآحاد والظواهر أم لا فذهب الجمهور إلى أنه لا يثبت بهما قال القاضي في التقریب وهو الصحيح وذهب جماعة إلى ثبوته بهما في العمل خاصة ولا ينسخ به قاطع (١) كالحال في أخبار الآحاد وقال دل الدليل على قبولها في العمليات وأجاب الجمهور عن هذا بأن أخبار الآحاد قد دل الدليل على قبولها ولم يثبت مثل ذلك في الاجماع فان الحقن بها كان الحاقا بطريق القياس وصحح هذا القول عبد الجبار والغزالي قال الرازي في المحصول الاجماع المراد بطريق الآحاد حجة خلافا لا كثر الناس لان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز انتمسك بمنظونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولانا قد بينا أن أصل الاجماع فائدة ظنية فكيف القول في تفاصيله انتهى قال الامدی والمسئلة دائرة على اشتراط كون دليل الاصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن شرط القطع منع أن يكون خبر الواحد مقيدا في نقل الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع وكلام الجوابي يشعر بأن الخلاف ليس مبنيا على هذا الاصل بل هو جار مع القول بأن أصل الاجماع ظني واذا قلنا بالاكتفاء بالآحاد في نقله كالسنة فهل ينزل الظن المتلقي من أمارات وحالات منزلة الظن الحاصل من نقل العدول قال ابن النباري فيه خلاف

بحث ما ينفعه
الاجماع

البحث الرابع * اختلفوا فيما ينفعه الاجماع فقال جماعة لا بد له من مستند لأن أهل الاجماع ليس لهم الاستقلال بآثار الاحكام فوجب أن يكون عن مستند ولأنه لو انعتد عن غير مستند لاقتضى اثبات نوع بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو باطل وحكى عبد الجبار عن قوم أنه يجوز أن يكون عن غير مستند وذلك بأن يوفيقهم الله لاختيار الصواب من دون مستند وهو ضعيف لأن القول بأن الله لا يجوز به دليل وذكر الامدی أن الخلاف في الجواز لا في الوقوع ورد عليه بأن ظاهرا لا في الوقوع قال الصيرفي ويستعمل أن يقع الاجماع بالتواطؤ ولهذا كانت الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض حتى أخرج بعضهم القول في الخلاف إلى المناهضة فثبت أن الاجماع لا يقع منهم الا عن دليل والرواية أصل الخلاف هل الاقدام دليل أم لا وقد اتفق القائلون بأنه لا بد له من مستند اذا كان عن دولة واختلفوا فيما اذا كان عن أمانة فقييل بالجواز مطلقا سواء كانت الامارة جلية أو خفية قال الزركشي في البحر ونص عليه الشافعي فجوز الاجماع عن قياس وهو قول الجمهور وقال الروياني وبه قال عامة أصحابنا وهو المذهب قال ابن القطان لا خلاف بين أصحابنا في جواز وقوع الاجماع عنه في قياس المعنى على المعنى وأما قياس الشبهة فاختلوا فيه على وجهين واذا وقع عن الامارة وهي المفيد للظن وجب أن يكون الظن صوابا للدليل الدال على المعصية * والثاني المنع مطلقا به قال الظاهرية ومحمد بن جرير الطبري فالظاهرة منه لا جل انكارهم القياس وأما ابن جرير فقال القياس حجة ولا يمكن الاجماع اذا صدر عنه لم يكن مقطوعا بصحته واحتج ابن القطان على ابن جرير بأنه قد وافق على وقوعه عن خبر الواحد وهم مختلفون فيه فكذلك القياس ويوجب عنه بأن خبر الواحد قد أجمع عليه الصحابة بخلاف القياس * والمذهب الثالث التفصيل بين كون الامارة جلية فيجوز انقاد الاجماع عنها أو خفية فلا يجوز حكاها ابن الصباغ عن بعض الشافعية * والمذهب

الرابع أنه لا يجوز الاجماع الا عن اشارة ولا يجوز عن دلالة للاستغناء بها عنه حكاه النعماني في الميزان عن مشايخهم وهو قاض فبما نقله البعض من الاجماع على جواز انعقاد الاجماع عن دلالة ثم اختلف القائلون بجواز انعقاد الاجماع عن غير دليل هل يكون حجة فذهب الجمهور الى أنه حجة وحكي ابن فورك وعبد الوهاب وسليم الرازي عن قوم منهم أنه لا يكون حجة ثم اختلفوا هل يجب على المجتهد أن يبحث عن مستند الاجماع أم لا فقال الاستاذ أبو إسحاق لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذي وقع الاجماع به فان ظهر له ذلك أو نقل اليه كان أحد أدلة المسئلة قال أبو الحسن السهمي اذا أجمعوا على حكم لم يعلم أنهم أجمعوا عليه من دلالة آية أو قياس أو غيره فانه يجب المصير اليه لأنهم لا يجمعون الا عن دلالة ولا يجب معرفتها

البحث الخامس هل يعتبر في الاجماع المجتهد المبتدع اذا كانت بدعته تقتضي تكفيره فقيل لا يعتبر في الاجماع قال الزركشي بخلاف لعدم دخوله في معنى الأمة المشهود لهم بالعصمة وان لم يعلم هو كغير نفسه قال الصفي المندى لو ثبت لكان لا يمكن الاستدلال باجماعنا على كفره بسبب ذلك الاعتقاد لأنه انما ينعقد باجماعنا وحده على كفره واثبات كفره باجماعنا وحده دور وأما اذا وافقنا هو على أن ما ذهب اليه كفر فحينئذ ثبت كفره لان قوله معتبر في الاجماع لكونه من أهل الحل والعقد قال المندى وهو الصحيح

الثاني لا يعتبر قال الاستاذ أبو منصور قال أهل السنة لا يعتبر في الاجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة وهكذا رواه أشهب عن مالك ورواه العباس بن الوليد عن الأوزاعي ورواه أبو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وحكاه أبو ثور عن أئمة الحديث قال أبو بكر الصيرفي ولا يخرج عن الاجماع من كان من أهل العلم وان اختلفت بهم الأهواء كن قال بالقدر ومن رأى الارعاء وغير ذلك من اختلاف آراء أهل الكوفة والبصرة اذا كان من أهل الفقه فاذا قيل قالت الخطابية والرافضة كذا لم يلتفت الى هؤلاء في الفقه لانهم ليسوا من أهله قال ابن القطان الاجماع عندنا اجماع أهل العلم فأما من كان من أهل الأهواء فلا مدخل له فيه قال قال أصحابنا في الخوارج لا مدخل لهم في الاجماع والاختلاف لانهم ليس لهم اصل ينقلون عنه لانهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين ومن اختلفنا عنه لا يعتد به من الحنفية أبو بكر الرازي ومن الحنابلة القاضي أبو يعلى واستقر أمر من قول احمد لقوله لا يشهد عندى رجل ليس هو عندى بعدل وكيف أجوز حكمه القاضي يعنى الجمهوري

القول الثالث أنه لا ينعقد عليه الاجماع وينعقد على غيره يعنى انه يجوز له مخالفة من عداه الى ما أدى اليه اجتهاده ولا يجوز لاحد أن يقلده كذا حكاه الأمدى وتابعه المتأخرون

القول الرابع التفصيل بين من كان من المجتهدين المبتدعين داعية فلا يعتبر في الاجماع وبين من لم يكن داعية فيعتبر حكاه ابن حزم في كتاب الاحكام ونقله عن جاهلهم من المحدثين قال وهو قول فاسد لان الراي العقيدة قال القاضي أبو بكر والاستاذ أبو إسحاق انه لا يعتد بخلاف من أنكر القياس ونسبه الاستاذ الى الجمهور وتابعهم امام الحرمين والغزالي قالوا لان من أنكره لا يعرف طرق الاجتهاد وانما هو متمسك بالظواهر فهو كالعامي الذي لا معرفة له ولا يخفك أن هذا التعليل يفيد خروج من عرف القياس وأنكر العمل به كما كان من كثير من الأئمة فانهم أنكروه عن علم به لاعتنا جهل له قال السووي في باب السوالم من شرح مسلم إن مخالفة داود لا تنقدح في انعقاد الاجماع على المختار الذي عليه الأكثر والمحققون وقال صاحب المفهم جل الفقهاء والاصوليين أنه لا يعتد بخلافهم بل هم من جملة العوام وان من اعتد بهم فاما ذلك لان مذهبه أنه يعتبر بخلاف العوام في انعقاد الاجماع والحق خلافه وقال القاضي عبد الوهاب في المختص يعتبر كما يعتبر

بحث اعتبار المجتهد
المبتدع البدعة
المكفرة في
الاجماع

خلاف من ينفي المراسيل ويمنع العموم ومن حل الأمر على الوجوب لأن مدار العقدة على هذه الطرق وقال
الجوابي المحققون لا يقيمون لخلاف الظاهرية وزناً لأن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولا تنفي النصوص
بعض مشارها* ويجب عنه بأن من عرف نصوص الشريعة حق معرفتها وتدرجات الكتاب العزيز وتوسع
في الاطلاع على السنة المطهرة علم بأن نصوص الشريعة جمع جم ولا عيب لهم الاترك العمل بالآراء الفاعلة
التي لا يدل عليها كتاب ولا سنة ولا قياس مقبول (وتلك شكاة ظاهر عنك عارها) نعم قد جردوا في مسائل كان
ينبغي لهم ترك الجمود عليها ولكن بالنسبة الى ما وقع في مذاهب غيرهم من العمل بما لا دليل عليه البتة قليلة جداً
البحث السادس * اذا أدرك التابعي عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد لم ينعتد اجماعهم الا به كما حكاه
جامعة منهم القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ وابن السمعاني وأبو الحسن
السهمي قال القاضي عبد الوهاب انه الصحيح ونقله السرخسي من الخنفية عن أكثر أصحابهم قال ولهذا قال
أبو حنيفة لا يثبت اجماع الصحابة في الاشعار لأن ابراهيم النخعي كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا
يثبت اجماعهم بدون قوله والوجه في هذا القول ان الصحابة عند إدراك بعض مجتهدى التابعين فيهم هم بعض
الامة لا كلها وقد سئل ابن عمر عن فرقة فقال أسألوا ابن حنيفة فإنه أعلم بها وكان أنس يسأل فيقول سألوا
مولانا الحسن فإنه سمع وسمعنا وحفظ ونسئنا وسئل ابن عباس عن رجل ولد فأشار الى مسروق فلهما بلغه جوابه
تابعه عليه وقال جماعة انه لا يعتبر المجتهد التابعي الذي أدرك عصر الصحابة في اجماعهم وهو مروي عن اسمعيل
ابن علية ونفاة القياس وحكاة البايعي عن ابن خوزن من ادوا واحترامه ابن رهران في الوجيز * وقيل ان بلغ التابعي
رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة ثم وقعت حادثة فأجمعوا عليها وخالفهم لم ينعتد اجماعهم وان أجمعوا قبل بلوغه رتبة
الاجتهاد فن اعتبر انقراض العصر اعتد بخلافه ومن لم يعتبر لم يعتد بخلافه وقال القفال اذا عاصرهم وهو غير
مجتهد ثم اجتهد ففهم وجهان يعتبر ولا يعتبر قال بعضهم انه اذا تقدم الصحابة على اجتهاد التابعي فهو محجوج
باجماعهم قطعا * قال الأمدى الماثلون بأنه لا ينعتد اجماعهم دونهم اختلوا فمن لم يشترط انقراض العصر قال ان
كان من أهل الاجتهاد قبل اجماع الصحابة لم ينعتد اجماعهم قال في اختلافه قال في مذهب الشافعي ما أكثر
المكلمين وأصحاب أبي حنيفة وهي رواية عن أبي حنيفة لا ينعتد اجماعهم انقراض العصر قال في مذهب الشافعي ما أكثر
مخالفة وان بلغ الاجتهاد حال انعقاد اجماعهم أو بعد ذلك في عصرهم قال وذهب قوم الى أنه لا ينعتد بخلافه أصلاً
وهو مذهب بعض المكلمين وأحمد بن حنبل في الرواية الاخرى

بحث اعتبار
التابعي المجتهد
المدرك عصر
الصحابة في
اجماعهم

البحث السابع * اجماع الصحابة
اجماعهم ليس بمعجزة وقد ذهب الى اختصاص حجة الاجماع باجماع الصحابة داود الظاهري وهو ظاهر كلام
ابن حبان في صحيحه وهذا هو المشهور عن الامام أحمد بن حنبل فإنه قال في رواية أبي داود عنه الاجماع أن يتبع
مأجاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن أصحابه وهو في التابعين مخير وقال أبو حنيفة اذا أجمعت الصحابة على
شيء سألنا اذا أجمع التابعون زاجناهم قال أبو الحسن السهمي في أدب الجمل النقل عن داود ما اذا أجمعوا على
نص كتاب أو سنة أو ما اذا أجمعوا على حكم من جهة القياس فاجتروا فيه وقال ابن رهب ذهب داود وأصحابها
الى أن الاجماع انما هو اجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه لأن الاجماع انما يكون عن توقيف والصحابة
هم الذين شهروا التوقيف * فان قيل فانتقلون في اجماع من بعدهم قلنا هذا لا يجوز لأميرين أحدهما النبي
صلى الله عليه وآله وسلم انما عن ذلك فقال لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين والثاني ان سعة أقطار
الأرض وكثرة العدد لا تمكن من ضبط أقوالهم ومن ادعى هذا لا يخفى على أحد كونه

هذا هو المذهب

الاجماع

بحث عدم حجية
اجماع أهل المدينة

البحث الثامن * اجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور ولا لهم بعض الامة وقال مالك اذا
اجتمعوا لم يمتد بخلاف غيرهم قال الشافعي في كتاب اختلاف الحديث قال بعض أصحابنا انه حجة وما سمعت أحدا
ذكر قوله الاغابته وإن ذلك عندي مغيب وقال الجرجاني انما أراد مالك الفقهاء السبعة وخبرهم والمشهور عنه
الاول ويشكل على ما روى عن مالك من حجية اجماع أهل المدينة على أن البيوع بشرط البراءة لا يجوز ولا
يرى من العيب أصلا عامه أو جهله ثم خالفهم فلو كان يرى أن اجماعهم حجة لم تسع مخالفة وقال الباغي انما أراد
ذلك بحجة اجماع أهل المدينة فيما كان طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد والاذان والاقامة وعدم وجوب
الزكاة في الخضراوات مما يقتضي العادة بأن يكون في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم فانه لو تغير عما كان
عليه لعلم فاما مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء وحكاة القاضي في التقريب عن شيخه الأبهري وقيل يرجح نقلهم
عن نقل غيرهم وقد أشار الشافعي الى هذا في القديم ورجح رواية أهل المدينة وحكى يونس بن عبد الأعلى قال
قال الشافعي اذا وجدت متقدمي أهل المدينة على شيء فلا يدخل في قلبك شك أنه الحق وكل جاءك شيء غير ذلك
فلا تلقت اليه ولا تبعه * وقال القاضي عبد الوهاب اجماع أهل المدينة على ضربين نقلي واستدلالي فالاول
على ثلاثة أضرب منه نقل شرع مبتدئ من جهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم إما قول أو فعل أو إقرار فالاول
كنقلهم الصاع والمد والاذان والاقامة والافات والاجناس ونحوه والثاني نقلهم المتصل كعمدة الرقيق وغير ذلك
كثر كهم أخذ الزكاة من الخضراوات مع انها كانت تزرع بالمدينة وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء
بعده لا يأخذون منها قال وهذا النوع من اجماعهم حجة يازم عندنا المصير اليه وترك الاخبار والمقاييس به
لاختلاف بين أصحابنا فيه قال والثاني وهو اجماعهم من طريق الاستدلال فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه
أحدها انه ليس باجماع ولا يرجح وهو قول أبي بكر وأبي يعقوب الرازي والقاضي أبي بكر وابن فورك
والطيالسي وأبي الفرج والأبهري وأنكر كونه مذهبا مالك * ثانيها انه مرجح وبه قال بعض أصحاب الشافعي
* ثالثها انه حجة ولم يحرم خلافه واليه ذهب قاضي القضاة أبو الحسين بن عمر قال أبو العباس القرطبي أما الضرب
الاول فينبغي أن لا يختلف فيه لانه من باب النقل المتواتر ولا فرق بين القول والفعل والاقرار كل ذلك نقل محصل
للعلم القطعي فانهم عدد كثير وجم غير تعديل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ولا شك أن ما كان هذا سبيله
أولى من اخبار الآحاد والاقضية والنظواهر * ثم قال والنوع الاستدلالي ان عارضه خبر فانه خبر أولى عند جمهور
أصحابنا وقد صار جماعة الى أنه أولى من الخبر بناء منهم على انه اجماع وليس بصحيح لان المشهود له بالعمدة
اجماع كل الأمة لا بعضها * واجماع أهل الحرمين مكة والمدينة وأهل مصرين البصرة والكوفة ليس بحجة لانهم
بعض الامة وقد زعم بعض أهل الأصول أن اجماع أهل الحرمين والمصرين حجة ولا وجه لذلك وقد قدمنا
قول من قال بحجية اجماع أهل المدينة فن قال بذلك فهو قائل بحجية اجماع أهل مكة والمدينة والمصرين بالاولى
قال القاضي وانما خص هذه المواضع بمعنى القائلين بحجية اجماع أهل الامة لاعتقادهم تخصيص الاجماع بالصحابة
وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ما خرج منها الا الشذوذ قال الزركشي وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم
يعتبروا في كل عصر بل في عصر الصحابة فقط قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي قيل ان المخالف أراد من الصحابة
والتابعين فان كان هذا مراده فليس لواجمع العلماء في هذه البقاع وغير مسلم انهم اجماع وانما ذهب الجمهور
أيضا الى أن اجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة لانهم بعض الامة وروى عن احمد انه حجة * وذهب الجمهور أيضا
الى أن اجماع الخلفاء الأربعة ليس بحجة لانهم بعض الامة وذهب بعض أهل العلم الى أنه حجة لما ورد ما يعيد
ذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم علم عليكم تسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقوله اقدموا بالذين من بعدي أبي

مطلب عدم حجية
اجماع الخلفاء
الأربعة

بكر وعمر وهما حديثان صحيحان ونحو ذلك * وأجيب بأن في الحديثين دليل على أنهم أهل للاقتداء بهم لا على
أن قولهم حجة على غيرهم فإن المجتهدين مستبعد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له ما يظنه حقا ولو كان مثل ذلك يفيد
حجية قول الخلفاء أو بعضهم لكان حديث رضى لما بن أم عبد يفيده حجية قول ابن مسعود
وحديث إن أبا عبد الله بن الجراح أمين هذه الأمة يفيد حجية قوله وهما حديثان صحيحان وهكذا حديث أصحابي
كالجورم بأنهم أقديتهم أهديتهم يفيد حجية قول كل واحد منهم وفيه مقال معروف لأن في رجاله عبد الرحيم العمري
عن أبيه وهما ضعيفان جدا بل قال ابن معين إن عبد الرحيم كذاب وقال البخاري متروك وكذا قال أبو حاتم
وله طريق أخرى فيها حجة النصيب وهو ضعيف جدا قال البخاري منكر الحديث وقال ابن معين لا يساوي فلان
وقال ابن عدى عامة من رواه موضوع وروى أيضا من طريق جميل بن زيد وهو مجهول * وذهب الجمهور أيضا
إلى أن إجماع العترة وحدها ليس بحجة وقالت الزيدية والامامية هو حجة واستدلوا بقوله (انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) والخطأ رجس فوجب أن يكونوا مطهرين عنه * وأجيب بأن
سياق الآية يفيد أنه في نسائه صلى الله عليه وآله وسلم ويجب أن هذا الجواب بأنه قد ورد الدليل الصحيح أنها
زالت في علي وفاطمة والحسين وقد أوضحنا الكلام في هذا في تفسيرنا الذي سمعناه قبح القدير فليرجع إليه
ولكن لا يخفى أن كون أن الخطأ رجس لا يدل عليه لغة ولا شرع فان معناه في اللغة القدر ويطلق في الشرع
في العذاب كما في قوله سبحانه (انه قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب) وقوله (من رجز أليم) والرجز الرجس *
واستدلوا بمثل قوله (قل لا أسألكم عليه أجرا الا المودة في القربى) وبأحاديث كثيرة جدا تستدل على مزيد
شرفهم وعظيم فضلهم ولا دلالة فيها على حجية قولهم وقد أبعدهم من استدلالهم على ذلك وقد عرفناك في حجة إجماع
أهل الأمة ما هو الحق ووروده على القول بحجية بعضها أولى

البحث التاسع * اتفق القائلون بحجية الإجماع أنه لا يعتبر من سيحدثوا واعتبر ذلك لم يكن ثم إجماع الا عند
قيام الساعة وعند ذلك لا تكليف فلا يكون في الإجماع فائدة وقد روى الخلفاء في ذلك عن أبي عيسى الوراق
وأبي عبد الرحمن الشافعي كما حكاه الاستاذ أبو منصور

البحث العاشر * اختلفوا هل يشترط انقراض عصر أهل الإجماع في حجة إجماعهم أم لا فذهب الجمهور
إلى أنه لا يشترط وذهب جماعة من الفقهاء ومنهم أحمد بن حنبل وجماعة من المتكلمين إلى أنه لا يشترط وان كان الإجماع
فوزرك إلى أنه يشترط وقيل إن كان الإجماع بالقول والفعل أو بأحداهما فلا يشترط وإن كان الإجماع
عن مخالفة القائل فيشترط روى هذا عن أبي علي الجبائي وقال الجويني إن كان عن قياس كان شرطاً والأقرب

البحث الحادي عشر * في الإجماع السكوتي وهو أن يقول بعض أهل الاجتماع بقول وينتشر ذلك في
المجتهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون ولا يظهر منهم اعتراف ولا إنكار وفيه مذاهب الأول * أنه ليس بإجماع
ولا حجة قاله داود الظاهري وابنه والمرضى وعزاه القاضي إلى الشافعي واختاره وقال أنه آخر أقوال الشافعي
وقال الغزالي والرازي والآمدي إنه نص الشافعي في الجديد وقال الجويني إنه ظاهر مذهبه * والقول الثاني *
أنه إجماع وحجة وبه قال جماعة من الشافعية وجماعة من أهل الأصول وروى نحوه عن الشافعي قال الاستاذ
أبو إسحق اختلف أصحابنا في تسمية إجماعنا مع اتفاقهم على وجوب العمل به وقال أبو حامد الأسفرائني هو
حجة مقطوع بها وفي تسمية إجماعنا من الشافعية قولان أحدهما المنع وأما هو حجة كالخبر الثاني يسمى إجماعاً وهو
قولنا انتهى * واستدل القائلون بهذا القول بأن سكوتهم ظاهر في الموافقة إذ بعد سكوت السكك مع اعتقاد المخالفة
عادة فكان ذلك محصلاً للظن بالاتفاق وأجيب باحتمال أن يكون سكوت من سككت عن الإنكار لعارض

بحث عدم اعتبار
من سيحدث في
الإجماع

بحث اشتراط
انقراض عصر

بحث الإجماع
السكوتي
والمذاهب التي فيه

الادلة عنده اول عدم حصول ما يفيد الاجتهاد في تلك الحادثة اثباتا أو نفيًا أو للخوف على نفسه أو نحو ذلك من الاحتمالات

﴿ القول الثالث ﴾ انه حجة وليس باجماع قاله أبو هاشم وهو أحد الوجهين عند الشافعي كما سلف وبه قال الصيرفي واختاره الأمدى قال الصفي الهندي ولم يصر أحد إلى عكس هذا القول يعني انه اجماع لا حجة ويمكن القول به كاجماع المروى بالأحاديث عند من لم يقل بحجته

﴿ القول الرابع ﴾ انه اجماع بشرط انقراض العصر لانه بعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا وبه قال أبو علي الجبائي وأحمد في رواية عنه ونقله ابن فورك في كتاب (١) عن أكثر أصحاب الشافعي ونقله الاستاذ أبو طاهر البغدادي عن الخنذاق منهم واختاره ابن القطان والرويانى قال الرافعي انه أصبح الوجه عند أصحاب الشافعي وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللع انه المذهب قال فأما قبل الانقراض ففيه طريقتان إحداهما انه ليس بحجة قطعا والثانية على وجهين

﴿ القول الخامس ﴾ انه اجماع ان كان قتيلا حكما وبه قال ابن أبي هريرة كما حكاه عنه الشيخ أبو اسحق والماوردي والرافعي وابن السمعاني والأمدى وابن الحاحب ووجه هذا القول انه لا يلزم من صدوره عن الحاكم أن يكون قاله على وجه الحكم وقيل وجهه ان الحاكم لا يعترض عليه في حكمه فلا يكون السكوت دليل الرضا ونقل ابن السمعاني عن ابن أبي هريرة أنه احتج لقوله هذا بقوله اننا ننحصر بحسب بعض الحكماء وراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم فلا يكون سكوتنا رضانا بذلك

﴿ القول السادس ﴾ انه اجماع ان كان صادرا عن قتيلا قاله أبو اسحق المروزي وعمل ذلك بأن الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشاورة وحكام ابن القطان عن الصيرفي

﴿ القول السابع ﴾ انه ان وقع في شيء يغوت استدراكه من اراقة دم أو استباحة فرج كان اجماعا والافه وحجة وفي كونه اجماعا وجهان حكاه الزركشي ولم ينسبه الى قائل

﴿ القول الثامن ﴾ ان كان الساكتون أقل كان اجماعا والافلا قاله أبو بكر الرازي وحكاه شمس الأئمة السرخسي عن الشافعي قال الزركشي وهو غريب لا يعرفه أصحابه

﴿ القول التاسع ﴾ ان كان في عصر الصحابة كان اجماعا والافلا قال الماوردي في الحاوي والرويانى في البحر ان كان في عصر الصحابة فاذا قال الواحد منهم قولاً أو حكم به فأمسك الباقيون فهذا ضربان أحدهما ان يغوت استدراكه كإراقة دم واستباحة فرج فيكون اجماعا لأنهم لو اعتقدوا خلافاً لا نكرهه اذ لا يخرج منهم أن يتفقوا على ترك انكار منكر وان كان مما لا يغوت استدراكه كان حجة لان الحق لا يخرج عن غيرهم وفي كونه اجماعا يمنع الاجتهاد وجهان لا صحابنا أحدهما يكون اجماعا لا يسوغ معه الاجتهاد والثاني لا يكون اجماعا سواء كان القول قتيلا أو حكما على الصحيح

﴿ القول العاشر ﴾ أن ذلك ان كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه فانه يكون السكوت اجماعا وبه قال امام الحرمين الجويني قال الغزالي في المنحول المختار أنه لا يكون حجة الا في صورتين أحدهما سكوتهم وقد قطع بين أيديهم قاطع لافي مظنة القطع والدواعي تتوفر على الرد عليه الثاني ما يسكتون عليه على استقرار العصر وتكون الواقعة بحيث لا يبدى أحد خلافاً ما اذا حضر وبحسب أفاقي واحد وسكت آخر فذلك اعتراض لكون المسئلة مظنونة والادب يقتضي أن لا يعترض على القضاة والمفتين

(١) قوله في كتاب كذا بالاصل ولعله سقط من العبارة اسم الكتاب اه مصححه

﴿القول الحادى عشر﴾ أنه اجماع بشرط افادة القرائن العلم بالرضا وذلك بأن يوجد من قرائن الاحوال ما يدل على رضا السالكين بذلك القول واختاره هذا الغزالي في المستصفى وقال بعض المتأخرين إنه أحق الأقوال لأن افادة القرائن العلم بالرضا كافادة النطق له فيصير كالاجماع القطعي

﴿القول الثانى عشر﴾ أنه يكون حجة قبل استتقرار المذاهب لا بعد ما فانه لا أثر للسكوت لما تقر ر عند أهل المذاهب من عدم انكار بعضهم على بعض اذا أفتى أو حكم بمذهب مع مخالفة المذاهب غيره وهذا التفصيل لا بد منه على جميع المذاهب السابقة هذا فى اجماع السكوتى اذا كان سكوتاً عن قول «وأما الواقعى أهل الحل والعقد على عمل ولم يصدر منهم قول واختلافوا فى ذلك فقبل انه كفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لان العصمة ثابتة لا بجماعهم كنبوتهم - الاشارة فكانت أفهامهم كافعاً له وبه قطع الشيخ أبو اسحق الشيرازى وغيره وقال الغزالي فى المنحول إنه المختار وقيل بالمتنع ونقله الجوينى عن القاضي اذا لا يتصور تواطؤ قوم لا يحصون عدداً على فعل واحد من غير ارباب (١) فالتواطؤ عليه غير ممكن وقيل انه ممكن ولا كنه محمول على الاباحة حتى يقوم دليل على الذنب أو الوجوب وبه قال الجوينى قال القرافي وهذا تفصيل حسن وقيل ان كل فعل خرج مخرج البيان أو مخرج الحكم لا يعقده اجماع وبه قال ابن السمعاني

مطلب الاتفاق
على عمل من دون
صدور قول

بحث الاجماع على
شئ بعد الاجماع
على خلافه

﴿البحث الثانى عشر﴾ هل يجوز اجماع على شئ قد وقع اجماع على خلافه فقبل ان كان اجماع الثانى من المجمعين على الحكم الاول كما لو اجتمع أهل مصر على حكم ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع عنه وأجمعوا على ذلك الذى ظهر لهم فى جواز الرجوع خلاف مبنى على الخلاف المتقدم فى اشتراط انقراض عصر أهل الاجماع فن اعتبره جواز ذلك ومن لم يعتبره لم يجوزهما اذا كان اجماع من غيرهم فنعاه الجهو ولانه يلزم تضادم الاجماعين وجوز أبو عبد الله البصرى قال الرازى وهو الاولى * واحتج الجمهور بأن كون اجماع حجة يقتضى امتناع حصول اجماع آخر مخالف له وقال أبو عبد الله البصرى إنه لا يقتضى ذلك لا مكان تصور كونه حجة الى غاية حصول اجماع آخر قال الصفي الهندي ومأخذ أبي عبد الله قوى وحكى أبو الحسن السهيلي فى آداب الجدل له فى هذه المسئلة انها اذا أجمعت الصحابة على قول ثم أجمع التابعون على قول آخر فحق الشافعى جوابان (أحدهما) وهو الاصح أنه لا يجوز وقوع مثله لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر أن أمته لا تجتمع على ضلالة (والثانى) لو صح وقوعه فانه يجب على التابعين الرجوع الى قول الصحابة قال وقيل ان كل واحد منهما حق وصواب على قول من يقول ان كل مجتهد مصيب وليس بشئ انتهى

بحث الاجماع بعد
سبق الخلاف

﴿البحث الثالث عشر﴾ فى حدوث الاجماع بعد سبق الخلاف قال الرازى فى المحصول اذا اتفق أهل العصر الثانى على أحد قولى أهل العصر الاول كان ذلك اجماعاً لا يجوز مخالفة خلافاً لكثير من المتكلمين وكثير من الفقهاء الشافعية والحنفية وقيل هذه المسئلة على وجهين (أحدهما) أن لا يستقر الخلاف وذلك بأن يكون أهل الاجتهاد فى مهلة النظر ولم يستقر لهم قول بخلاف الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى قتال مانع الزكاة واجماعهم عليه به - بذلك فقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللع صارت المسئلة اجماعية بلا خلاف وحكى الجوينى والهندي ان الصير فى خلاف ذلك (الوجه الثانى) أن يستقر الخلاف ويمضى عليه مدة فقال القاضي أبو بكر بالمتنع واليه مال الغزالي ونقله ابن برهان فى الوجيز عن الشافعى وجزم به الشيخ أبو اسحق فى اللع ونقل الجوينى عن أكثر أهل الاصول الجواز واختاره الرازى والآمدى وقيل بالتفصيل وهو الجواز فيما كان دليل خلافه القاطع عقلياً كان أو نقلياً ونقل الأستاذ أبو منصور راجعاً أصحاب الشافعى على أنه حجة وبذلك جزم

(١) كذا بالاصل ولعله من غير ايجاب اهـ مصححه

المباور ذي والرويان فأما لو وقع الخلاف بين عصر ثم ماتت إحدى الطائفتين من المختلفين وبقيت الطائفة الأخرى فقال الأستاذ أبو إسحق إنه يكون قول الباقيين إجماعا واختاره الرازي والهندي قال الرازي في المحصول لأن بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الإجماع ورجح القاضي في التقرير بأنه لا يكون إجماعا قال لأن الميت في حكم الباقي الموجود والباقيون هم بعض الأمة لا كلها وحزم به الأستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب الجدل وكذا الخوارزمي في الكافي وحكي أبو بكر الرازي في هذه المسئلة قولنا فقال أن لم يسوغوا فيه الاختلاف صار حجة لأن قول الطائفة المتسكة بالحق لا يخالفه زمان وقد شهدت بطلان قول المقرضه فوجب أن يكون قولها حجة وإن سوغوا فيه الاجتهاد لم يصح إجماعا لإجماع الطائفتين على تسوية الخلاف

﴿ البحث الرابع عشر ﴾ إذا اختلف أهل العصر في مسألة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث اختلفوا في ذلك على أقوال

(الأول) المنع مطلقا لأنه كاتفاقهم على أنه لا قول سوى هذين القولين قال الأستاذ أبو منصور وهو قول الجمهور قال الشكيا إنه الصحيح وبه الفتوى وحزم به القفال الشافعي والقاضي أبو الطيب الطبري والرويان والصيرفي ولم يحكي اختلافه إلا عن بعض المتكلمين وحكي ابن القطان الخلاف في ذلك عن داود (القول الثاني) الجواز مطلقا حكاه ابن برهان وابن السدحاني عن بعض الحنفية والظاهرية ونسبه جماعة منهم القاضي عياض إلى داود وأنكر ابن حزم على من نسبه إلى داود

﴿ القول الثالث ﴾ أن ذلك القول الحادث بعد القولين إن لم يرد منه رفعهما لم يجوز إحداثه والأجاز وروى هذا التفصيل عن الشافعي واختاره المتأخرون من أصحابه ورجحه جماعة من الأصوليين منهم ابن الحاجب واستدلوا به بأن القول الحادث الرفع للقولين مخالف لما وقع الإجماع عليه والقول الحادث الذي لم يرفع القولين غير مخالف لهما بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه

ومثل الاختلاف على قولين الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أكثر من ذلك فإنه يأتي في القول الرائد على الأقوال التي اختلفوا فيها ما يأتي في القول الثالث من الخلاف * ثم لا بد من تقييم هذه المسئلة بأن يكون الخلاف فيها على قولين أو أكثر قد استقر أم لا لم يستقر فلا وجه للنوع من إحداث قول آخر

﴿ البحث الخامس عشر ﴾ إذا استدلل أهل العصر بدليل أو لوابتأويل فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل آخر من غير الغاء للأول أو إحداث تأويل غير التأويل الأول فذهب الجمهور إلى جواز ذلك لأن الإجماع والاختلاف إنما هو في الحكم على الشيء بكونه كذا وأما الاستدلال بالدليل أو العمل بالتأويل فليس من هذا الباب قال ابن القطان وذهب بعض أصحابنا إلى أنه ليس لنا أن نخرج عن دلائلهم ويكون إجماعا على الدليل لا على الحكم * وأحجب عنه بأن المطلوب من الأدلة أحكامها لا أعيانها نعم إن أجمعوا على إنكار الدليل الثاني لم يجوز إحداثه لمخالفة الإجماع وذهب بعض أهل العلم إلى الوقف وذهب ابن حزم إلى التفصيل بين النص فيجوز الاستدلال به وبين غيره فلا يجوز إحداثه وبين الخفي فيجوز لجواز اشتباهه على الأولين قال أبو الحسين البصري الآن يكون في صحة ما استدلو به إبطال ما أجمعوا عليه وقال سليم الرازي الآن يقولوا ليس فيها دليل إلا الذي ذكرناه فمتنع * وأما إذا دأبوا بالحكم بعله فهل يجوز لمن بعدهم أن بعله بعله أخرى فقال الأستاذ أبو منصور وسليم الرازي هي كالدليل في جواز إحداثها إذا قالوا لا علة إلا هذه أو تكون العلة الثانية مخالفة للعلة الأولى في بعض الفروع فتكون حينئذ الثانية فاسدة

بحث إحداث
قول ثالث بعد
اختلاف أهل
العصر السابق
على قولين

بحث إحداث
دليل أو تأويل غير
الدليل أو التأويل
الأول

بحث إمكان وجود
دليل لمعارض
له لم يعلمه أهل
الاجماع

البحث السادس عشر * هل يمكن وجود دليل لمعارض له اشتراك أهل الاجماع في عدم العلم به قيل
بالجواز ان كان عمل الامة وافق له وعدمه ان كان مخالفا له واختار هذا الآمدي وابن الحاجب والصفى الهندي
وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالمنع مطلقا قال الرازي في المحصول يجوز اشتراك الامة في عدم العلم به لم يكلفوا به
لان عدم العلم بذلك الشيء اذا كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور * وللخالف أن يقول لو اجمعتوا على
عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم به سببلا لهم وكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به قال الزركشي
في البحر همامتان (احدهما) هل يجوز اشتراك الامة في الجهل بمالكفوا به فيه قولان (الثانية) هل يمكن
وجود خبر أو دليل لمعارض له وتشارك الامة في عدم العلم به * وأما ذكر واحد من الجمهورين خبرا عن الرسول صلى
الله عليه وآله وسلم يشهد بصحة الحكم الذي انعم عليه الاجماع فقال ابن برهان في الوجيز انه يجب عليه ترك العمل
بالحديث وقال قوم ان ذلك يستحيل وهو الاصح من المذاهب فان الله سبحانه عصم الامة عن نسيان حديث
في الحادثة ولو لا ذلك خرج الاجماع عن أن يكون قطعيا وبناه في الاوسط على الخلاف في انقراض العصر فن
قال ليس بشرط منع الرجوع ومن اشترط جوزه والجمهور على الاول لانه يتطرق الى الحديث احتمالات من
النسخ والتخصيص ما لا يتطرق الى الاجماع

بحث عدم
الاعتبار بقول
العوام في الاجماع

البحث السابع عشر * لا اعتبار بقول العوام في الاجماع لا وفقا ولا خلافا عند الجمهور لانهم ليسوا من
أهل النظر في الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان وقيل يعتبر قولهم لانهم من جملة الامة وانما كان
قول الامة حجة لعصمتهم من الخطا ولا يمنع أن تكون العصمة لجميع الامة عالمها واجادها حكى هذا القول ابن
الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين واختاره الآمدي ونقله الجويني وابن السمعاني والصفى الهندي عن
القاضي أبي بكر * قال في مختصر التقرير فان قال قائل فاذا أجمع الامة على حكم من الاحكام مما يحصل فيه
اتفاق الخاص والعام كوجوب الصلاة والزكاة وغيرهما فاشهد انما سبيله يطلق القول بأن الامة اجمعت عليه وأما
ما أجمع عليه العلماء من احكام الفروع التي تشذ عن العوام فقد اختلف أصحابنا في ذلك فقال بعضهم العوام
يدخلون في حكم الاجماع وذلك انهم وان لم يعرفوا تفاصيل الاحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء
الامة في تفاصيل الاحكام فهو مقطوع به فهذا مساهمة منهم في الاجماع وان لم يعلموا على التفاصيل ومن أصحابنا
من زعم لا يكونون مساهمين في الاجماع فانه انما يتحقق الاجماع في التفاصيل بعد العلم بها فادام يكونوا
عالمين بها فلا يتحقق كونهم من أهل الاجماع * قال أبو الحسين في المعتقد اختلوا في اعتبار قول العامة في المسائل
الاجتهادية فقال قوم العامة وان وجب عليها اتباع العلماء فان اجماع العلماء لا يكون حجة على أهل العصر حتى
لا تسوغ مخالفتهم الا بأن يتبعهم العامة من أهل عصرهم فان لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء
اتباعهم وقال آخرون بل هو حجة مطلقا وحكى القاضي عبد الوهاب وابن السمعاني أن العامة معتبرة في الاجماع
في العام دون الخاص * قال الروياني في البحر ان اختصاص بمعرفة الحكم العلماء كنصب الزكوان وتحريم نكاح
المرأة ومخاطبتها لم يعتبر وفاق العامة معهم وان اشترك في معرفة الخاصة والعامة كاعداد الركعات وتحريم
بنت البنت فهل يعتبر اجماع العوام معهم فيه وجهان أحدهما لا يعتبر لان الاجماع انما يصح عن نظر واجتهاد
والثاني نعم لاشتراكهم في العلم به قال سليم الرازي اجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه الى اجماع العامة فيه وجهان
والصحيح انه لا يحتاج فيه اليهم قال الجويني حكم المقلد حكم العاصي في ذلك اذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد

﴿ فرع ﴾

مطلب حجة اجماع
العوام عند خلق
الزمان عن مجتهد

اجماع العوام عند خلق الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلقه عنه هل يكون حجة أم لا فالقائلون باعتبارهم

في الاجماع مع وجود المجتهدين يقولون بأن اجماعهم حجة والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجة وأما من قال بأن الزمان لا يتخلو عن قائم بالحجة فلا يصح عنده هذا التقدير

بحث الاجماع
المعتبر في فنون

البحث الثامن عشر في الاجماع المعتبر في فنون العلم هو اجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم فالمعتبر في الاجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء وفي المسائل الأصولية قول جميع الأصوليين وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك ومن عدا أهل ذلك الفن هو في حكم العوام فن اعتبرهم في الاجماع اعتبر غير أهل الفن ومن لا فلا وخالف في ذلك ابن حنبل في كتاب الخصائص انه لا حاجة في اجماع الصحابة قال الزركشي في البحر ولا خلاف في اعتبار قول المتكلم في الكلام والأصول في الأصول وكل واحد يعتبر قوله اذا كان من أهل الاجتهاد في ذلك الفن وأما الأصولي الماهر المتصرف في الفقه في اعتبار خلافه في الفقه وجهان حكاهما الماوردي وذهب القاضي الى أن خلافة معتبر قال الجويني وهو الحق وذهب معظم الأصوليين منهم أبو الحسين بن القطان الى أن خلافة لا يعتبر لأنه ليس من المفتين ولو وقعت له واقعة لزم أن يستفتي المفتي فيها قال الكيا والحق قول الجمهور لأن من أحكم الأصول فهو مجتهد فيهما قال الصيرفي في كتاب الدلائل اجماع العلماء لا مدخل لغيرهم فيه سواء المتكلم وغيره وهم الذين تلقوا العلم من الصحابة وان اختلفت آراؤهم وهم القائمون بعلم الفقه وأما من انفرد بالكلام لم يدخل في جملة العلماء فلا يدخل في خلافة علي من ليس مثله وان كانوا اقل قاطق الكلام

بحث الاجماع
الذي يخالف أهل
احد من المجتهدين

البحث التاسع عشر اذا خالف أهل الاجماع واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور الى أنه لا يكون اجماعا ولا حجة قال الصيرفي ولا يقال لهذا اذا لأن الشاذ من كان في الجملة ثم شذ كيف يكون محجوجا بهم ولا يقع اسم الاجماع الا به قال الآن يجمعوا على شيء من جهة الحكاية فيلزمه قبول قولهم أما من جهة الاجتهاد فلا لأن الحق قد يكون معه وقال الغزالي والمذهب ان عقاد اجماع الا كشرع مخالفة الأقل ونقله الآمدي عن محمد بن جرير الطبري وأبي الحسين الخياط من معتزلة بغداد قال الشيخ أبو محمد الجويني والدامام الحرمين والشريط أن يجمع جمهور تلك الطبقة وجوهرهم ومعظمهم ولنا شذوذا في قول جميعهم وكيف نشترط ذلك وربما يكون في أقطار الارض من المجتهدين من لم نسمع به فان السلف الصالح كانوا يعلمون ويتبعون بالعلم (١) وربما كان الرجل قد أخذ الفقه الكثير ولا يعلم به جاره قال والدليل على هذا ان الصحابة لما استخلفوا أبابكر انعدمت خلافته باجماع الحاضرين ومعلوم ان من الصحابة من غاب قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى بعض البلدان ومن حاضري المدينة من لم يحضر البيعة ولم يعتبر ذلك مع اتفاق الاكثريين قال الصفي الهندي والقائلون بانه اجماع مرادهم انه ظني لا قطعي واحتج ابن جرير على عدم اعتبار قول الأقل بارتكابه الشذوذ المنهي عنه وأجيب بأن الشذوذ المنهي عنه هو ما يشق عصا المسلمين لافي أحكام الاجتهاد وقال الاستاذ أبو اسحق ان ابن جرير قد شذ عن الجماعة في هذا المسئلة فينبغي أن لا يعتبر خلافة وقيل انه حجة وليس باجماع ورجمه ابن الحاجب فانه قال لو قدر المخالف مع كثرة المجتهدين لم يكن اجماعا قطعيا والظاهر انه حجة لبعده أن يكون الراجح مقتسك المخالف وقيل ان عدد الأقل ان بلغ عدد التواتر لم ينعقد اجماع غيرهم وان كانوا دون عدد التواتر انعددا لاجماع دونهم كدحاك الآمدي قال القاضي أبو بكر انه الذي يصح عن ابن جرير وقيل اتباع الاكثر أولى ويجوز خلافه حكاه الهندي وقيل انه لا ينعقد اجماع مع مخالفة الاثنين دون الواحد وقيل لا ينعقد مع مخالفة الثلاثة دون الاثنين والواحد حكاهما الزركشي في البحر وقيل ان استوعب الجماعة الاجتهاد فيما يخالفهم كان خلافا للمجتهد

(١) كذا بالأصل ولعل صوابه بالعمل أو الجول اه مصححه

بحث حجة
الاجماع المنقول
بطريق الاحاد

معتداه بخلاف ابن عباس في العول وان أنكره لم يعتد بخلافه وبه قال أبو بكر الرازي وأبو عبد الله الجرجاني
من الحنفية قال شمس الأئمة السرخسي انه الصحيح
﴿ البحث الموقفي عشرين ﴾ الاجماع المنقول بطريق الاحاد حجة وبه قال الماوردي وأمام الحرمين
والآمدى ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر وحكي الرازي في المحصول عن الاكثر انه ليس بحجة فقال
الاجماع المروي بطريق الاحاد حجة لاكثر الناس لان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا
للضمر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمطلونه كما يجوز بمطلونه قياسا على السنة ولا يبينان
أصل الاجماع فائدة نظمية فكذا القول في تفاصيله انتهى * وأما عدد أهل الاجماع فقل لا يشترط بلوغهم
عدد التواتر خلافا للقاضي ونقل ابن برهان عن معظم العلماء انه يجوز ان يعطوا عدد عقلاء عن عدد التواتر
وعن طوائف من المتكلمين انه لا يجوز عقلا وعلى القول بالجواز فهل يكون اجماعهم حجة أم لا فذهب جماعة
من أهل العلم الى انه حجة وهو قول الاستاذ أبي اسحق وقال امام الحرمين الجويني يجوز ولكن لا يكون
اجماعهم حجة للجمهور (١) عن عدد التواتر مادام التكليف بالشريعة باقيا ومنهم من زعم ان ذلك وان كان يصور
لكن يقطع بأن ما ذهب اليه دون عدد التواتر ليس سبيل المؤمنين لان اخبارهم عن ايمانهم لا يفيد القطع
فلانهم مخالفته ومنهم من زعم انه وان أمكن أن يعلم ايمانهم بالقرائن لا يشترط ذلك فيه بل يكفي فيه الظهور ولكن
الاجماع انما يكون حجة لكونه كاشفا عن دليل قاطع وهو بوجوب كونه متواترا والالم يكن قاطعا لما يقوم
مقام نقله متواترا وهو الحكم بمقتضاه يجب أن يكون صادرا عن عدد التواتر والالم يقطع بوجوده * قال الاستاذ
واذا لم يبق في العصر الاجتهاد واحد فقله حجة كالا جماع ويجوز أن يقال للواحدة كما قال تعالى (ان ابراهيم
كان أمة) ونقله الصفي الهندي عن الأكثرين قال الزركشي في البحر وبه جزم ابن سريج في كتاب الودائع
فقال وحقيقة الاجماع هو القول بالحق ولومن واحد فواجماع وكذا إن حصل من اثنين أو ثلاثة * والحجة على
ان الواحد اجماع ما اتفق عليه الناس في أبي بكر رضي الله عنه لما تمتعت بنوحين من الزكاة فكانت مطالبة
أبي بكر لها حقا عند الكل وما انفرد لمطالبها غيره قال هذا كلامه وخلاف امام الحرمين فيه أولى وهو الظاهر
لان الاجماع لا يكون الا من اثنين فصاعدا ونقل ابن القطان عن ابن أبي هريرة انه حجة * قال الكيا المشكلة مبينة
على تصور اشتغال العصر على المجتهد الواحد والصحيح تصويره واذا قلنا به في ان تعداد الاجماع بمجرد قوله خلاف
وبه قال الاستاذ أبو اسحق قال والذي خله على ذلك انه لم يكن لاختصاص الاجماع بمحل معنى يدل عليه فسوى
بين العدد والفرد واما المحققون سواء فهم يعتبرون العدد ثم يقولون المعتبر عدد التواتر فاذا مستند الاجماع
مستند الى طرد العادة بتوابع من بخالف العصر الاول وهو يستدعي وفور عدد من الأولين وهذا لا يتحقق فيما
اذا لم يكن في العصر الاجتهاد واحد فانه لا يظهر فيه استيعاب مدارك الاجتهاد
﴿ خاتمة ﴾ قول القائل لأعلم خلافا بين أهل العلم في كذا قال الصيرفي لا يكون اجماعا لجواز الاختلاف وكذا
قال ابن جزم في الاحكام وقال في كتاب الاعراب ان الشافعي نص عليه في الرسالة وكذلك احمد بن حنبل وقال
ابن القطان قول القائل لأعلم خلافا ان كان من أهل العلم فهو حجة وان لم يكن من الذين كشفوا الاجماع
والاختلاف فليس بحجة وقال الماوردي اذا قال لأعرف بينهم خلافا فان لم يكن من أهل الاجتهاد ومن أحاط
بالاجماع والاختلاف لم يثبت الاجماع بقوله وان كان من أهل الاجتهاد فاختلف أحكامنا فثبت الاجماع بقوله
وان كان من أهل الاجتهاد وزعم قوم ان العالم اذا قال لأعلم خلافا فهو اجماع وهو قول فاسد قال ذلك محمد بن
(١) كذا بالأصل ويظهر أن في العبارة سقط فلنحذر اه

بحث قول القائل
لأعلم خلافا في
كذا

نصر المروزي فانا لانعلم أحدا أجمع منه لأقارب أهل العلم ولكن فوق كل ذي علم عليم وقد قال الشافعي في زكاة البقر لا أعلم خلافا في أنه ليس في أقل من ثلاثين منها تباع والخلاف في ذلك مشهور فان قوم ما يرون الزكاة على خمس كزكاة الأبل وقال مالك في موطنه وقد ذكر الحكم يرد اليمين وهو ذمام الخلاف فيه بين أحد من الناس ولا يند من البلدان والخلاف فيه شهر وكان عثمان رضي الله عنه لا يرى رد اليمين ويقضي بالنكول وكذلك ابن عباس ومن التابعين الحكم وغيره وابن أبي ليلى وأبو حنيفة وأصحابه وهم كانوا القضاة في ذلك الوقت فاذا كان مثل من ذكرنا يخفى عليه الخلاف فاطنك بعينه

﴿ المقصد الرابع في الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد

والاجمال والتبيين والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ ﴾

وسيجعل لكل هذه بابا مستقلا ان شاء الله في الأوامر والنواهي بابان

الباب الاول في مباحث الامر * والباب الثاني في مباحث النهي * أما الباب الاول ففيه فصول وهي أحد

عشر فصلا

﴿ الفصل الاول ﴾ قال في الحصول اتفقوا على أن لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص واختلغوا في كونه حقيقة في غيره فزعم بعض الفقهاء أنه حقيقة في الفعل أيضا والجهور على أنه مجاز فيه وزعم أبو الحسن أنه مشترك بين القول المخصوص وبين الشيء وبين الصفة وبين الشأن والطريق والمختار أنه حقيقة في القول المخصوص فقط **لنا** أجمعنا على أنه حقيقة في القول المخصوص فوجب أن لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك انتهى * ويجاب عنه بأن مجرد الاجماع على كونه أحد المعاني حقيقة لا ينفي حقيقة ما عداه والاولى أن يقال ان الذي سبق الى الفهم من لفظ ألف ميم راء عند الإطلاق هو القول المخصوص والسبق الى الفهم دليل الحقيقة والاصل عدم الاشتراك ولو كان مشتركا لبادر الى الفهم جميع ما هو مشترك فيه ولو كان متواطئا لم يفهم منه القول المخصوص على انفراده واستدل له على أنه حقيقة في القول المخصوص بأنه لو كان حقيقة في الفعل لا طرد ويسمى الأكل أمر أو الشرب أمر أو كان يشترك للفاعل اسم الامر وليس كذلك لان من قام أو قعد لا يسمى أمر أو أيضا الامر له لوازم ولم يوجد منها شيء في الفعل فوجب أن لا يكون الامر حقيقة في الفعل وأيضا يصح في الامر عن الفعل فيقال ما أمر به ولكن فعله واجب بمنع كونه من شأن الحقيقة الاطراد بمنع لزوم الاشتقاق في كل الحقائق ومنع عدم وجود شيء من اللوازم في الفعل ومنع تجويزهم لغيره مطلقا واستدل القائلون بأنه حقيقة في الفعل بوجهين ﴿ الاول ﴾ أن أهل اللغة يستعملون لفظ الامر في الفعل وظاهر استعمال الحقيقة ومن ذلك قوله سبحانه (حتى اذا جاء أمرنا وفار التنور) والمراد منه هنا المجائب التي أظهرها الله عز وجل وقوله (أعجبين من أمر الله أي من فعله وقوله (وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر) وقوله (تجري في البحر بأمره) وقوله (مسخرات بأمره) ومن ذلك قول الشاعر (لا ميسود من يسود) وقول العرب في أمثالها المضروبة «لا ميسود من يسود» وقوله (حتى اذا جاء أمرنا) فلا مانع من أن يراد منه القول أو الشأن وإنما يطلق اسم الامر على الفعل لعموم كونه شأن بالخصوص كونه فعلا وكذا الجواب عن الآية الثانية * وأما قوله سبحانه (وما أمر فرعون برشيد) فلم لا يجوز أن يكون المراد هو القول بل الاظهر ذلك لما تقدم من قوله (واتبعوا أمر فرعون) أي أطاعوه فيما أمرهم به **لنا** أنه ليس المراد القول فلم لا يجوز أن يكون المراد شأنه وطريقه وأما قوله (وما أمرنا الا واحدة)

حقيقة لفظ الامر

فلم لا يجوز إحراؤه على الظاهر ويكون معناه أن من شأنه سبحانه أنه إذا أراد شيئاً وقع كلح بالنصر * وأما قوله (تجري في البحر بأمره) وقوله (مستخرات بأمره) فلا يجوز جعل الأمر فيه - ما على الفعل لأن الجري والتسخير إنما حصل بقدرته لا بفعله فوجب حمله على الشأن والطريق وهكذا قول الشاعر المذكور والمثل المشهور * وأما قولهم أن الأصل الحقيقة فعارض بأن الأصل عدم الاشتراك وأجيب عن الوجه الثاني بأنه يجوز أن يكون الأمور جمع الأمر بمعنى الشأن لا بمعنى الفعل سامناً لكن لا نسلم أن الجمع من علامات الحقيقة * واستدل أبو الحسين بقوله بأن من قال هذا أمر لم يدرك السامع أي هذه الأمور أراد فإذا قال هذا أمر بالفعل أو أمر فلان مستقيم أو تحرك هذا الجسم لأمر وجاءه بدلالة السامع من الأول القول ومن الثاني الشأن ومن الثالث أن الجسم تحرك شيئاً ومن الرابع أن زيدا جاء لغرض من الأغراض وتوقف الذهن عند السماع يدل على أنه متردد بين السك والحيث بأن هذا التردد ممنوع بل لا يفهم ما عدا القول لا بقدرته مانعة من حمل اللفظ عليه كما إذا استعمل في موضع لا يليق بالقول

ما قيل في حد
الأمر بمعنى القول

(الفصل الثاني) اختلف في حد الأمر بمعنى القول فقال القاضي أبو بكر وإرضاء جماعة من أهل الأصول إنه القول القضي طاعة الأمر بضم الميم وربّه قال في المحصول وهذا خطأ الوجهين أما أولاً فلأن لفظي الأمر وزوايا الأمور به مشتقان من الأمر فمتنع تعريفهما إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بهم لزم الدور وأما ثانياً فلأن الطاعة عند أصحابنا موافقة لأمر وعند المعتزلة موافقة لإرادة فالطاعة على قول أصحابنا لا يمكن تعريفها إلا بالأمر فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور * وقال أكثر المعتزلة في حده إنه قول القائل لمن دونه أفعّل أو ما يقوم مقامه قال في المحصول وهذا خطأ من وجوه (الأول) أنالوقدرنا أن الواضع ما وضع لفظه أفعّل لشيء أصلاً حتى كانت هذه اللفظة من المهمات ففي تلك الحالة لو تلفظ الإنسان بها مع من دونه لا يقال فيه إنه أمر ولو أنها صدرت عن النائم أو الساهي أو على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقاً أو على سبيل الحكاية يقال فيه إنه أمر ولو قدرنا أن الواضع وضع بأمره معنى الأمر لفظ فعل وبإزاء معنى لفظه فعل لكان المتكلم بلفظ فعل أمر أو بلفظ أفعّل مخبراً فاعلمنا أن تحديد ماهية الأمر بالصيغة المختصة باطل (الوجه الثاني) أن تحديد ماهية الأمر من حيث هو أمر وهي حقيقة لا تختلف باختلاف اللغات فإن التركي قديماً ومروني وبنو كرو ولا يتناول اللفاظ العربية (فإن قلت) قولنا أو ما يقوم مقامه احتراز عن هذين الشكلين الذين ذكرتهما (قلت) قوله أو ما يقوم مقامه يعني به كونه قائماً مقامه في الدلالة على كونه طلباً للفعل أو يعني به شيئاً آخر فإن كان المراد هو الثاني فلا بد من بيانه وإن كان المراد هو الأول صار معنى حد الأمر هو قول القائل لمن دونه أفعّل أو ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل كافياً وحينئذ يقع التعرض بخصوص صيغة أفعّل ضائماً (الوجه الثالث) سببين أن الرتبة غير معتبرة وإذا ثبت فساد هذين الحدين فنقول الصحيح أن يقال الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد الأخير انتهى * ولا يخف عليك أن ما أجاب من هذه الوجوه الثلاثة لا يرد على ذلك الحد أما الوجه الأول فتقدير الإهمال أو الصدور لا عن قصد ليس مما يقتضي النقض به لخروجه عن الكلام المعبر عند أهل اللغة وأما النقض بغير لغة العرب فغير وارد فإن مراد من حد الأمر بذلك الحد ليس إلا باعتبار ما يقتضيه لغة العرب لا غيرها وأما عدم اعتبار الرتبة فصادرة على المطلوب ويرد على الحد الذي إرضاء آخر وأقال أنه الصحيح انتهى فإنه طلب الفعل بالقول لأن السكف فعل ويرد على قيد الاستعلاء قوله تعالى حكايته عن فرعون (ماذا تأمرون) والأصل الحقيقة * وقد أورد على الحد الذي ذكرته المعتزلة أنه يرد على طرده قول القائل لمن دونه أفعّل إذا صدر عن مبالغ لأمر الغير أو حاله ويرد على عكسه أفعّل إذا صدر من الأدنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يندم بأنه أمر من هو أعلى منه

وأجيب عن الإراد الأول بأن المراد قول افعل مراد به ما يتبادر منه عند الإطلاق وعن الثاني بأنه ليس قولاً لغيره
 افعل وعن الثالث بمنع كونه أمراً عندهم لغة وإنما سمي به عرفاً وقال قوم في حده هو صيغة افعل مجردة عن
 القرائن الصارفة عن الأمر واعترض عليه بأنه تعريف الأمر بالأمر ولا يعرف الشيء بنفسه وإن أسقطناه
 القيد بقي صيغة افعل مجردة فيلزم تجرده مطلقاً حتى عما يؤكده كونه أمراً وأجيب عنه بأن المراد القرائن الصارفة
 عما يتبادر منها إلى الفهم عند إطلاقها وقيل في حده هو اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء واعترض على
 عكسه بكلف وانه وترك وذرفاتها أو أمر لا يصدق عليها الحد لعدم اقتضاء الفعل غير الكلف فيها واعترض على
 طرده بلا ترك ولا تنه ونحوها فاتها نواه ويصدق عليها الحد وأجيب بأن المحدود هو النفس فيلزم أن معنى لا ترك
 معنى الأمر النفسي ومعنى الكلف وذرفاتها فاطر دو انعكس وقيل في حده هو صيغة افعل بارادان ثلاث
 وجود اللفظ ودلالته على الأمر والامتثال واحترز بالاولى عن التأم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود
 اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ
 والحاكي فانه لا يريد الامتثال واعترض عليه بأنه أن أريد بالأمر المحدود المعنى النفسي أفسد الحد جنسه
 فإن المعنى ليس بصيغة وأجيب بأن المراد بالمحدود اللفظ وبما في الحد المعنى الذي هو الطلب واستعمل المشترك
 الذي هو لفظ الأمر في معنييه اللذين هما الصيغة المعلومة والطلب بالقرينة العقلية وقيل في حده انه ارادة
 العقل واعترض عليه بأنه غير جامع لثبوت الأمر ولا ارادة كما في أمر السيد لعبد بحضرة من توعده السيد
 على ضربه لعبد بالهلاك ان ظهر انه لا يخالف أمر سيده والسيد يدعي مخالفة العبد في أمره ليدفع عن نفسه
 الاهلاك فانه يأمر عبده بحضرة المتوعدة له ليعصيه ويشاهد المتوعدة عصيانه ويخلص من الهلاك فهمنا قد أمر
 والالم يظهر عذره وهو مخالف الأمر ولا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاكه والا كان من يهلك
 نفسه وانه محال وأجيب عنه بأن مثله يجرى في الطلب لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه والا كان طلب الهلاك
 ودفع بالمنع لجواز أن يطلب العاقل الهلاك لغرض اذا علم عدم وقوعه ورد هذا الدفع بأن ذلك انما يصح في
 اللفظي اما النفسي فالطلب النفسي كالارادة النفسية فلا يطلب الهلاك بقلبه كما لا يريد وقال الآمدي لو كان
 الأمر ارادة لوقعت المأمورات بمجرد الأمر لان الارادة صفة تخصص المقدور بوقت وجوده فوجودها فرع
 وجوده مقدور مخصص والثاني باطل لان ايمان الكفار بالمعلوم عدمه عند الله لا شك انه مأمور به فيلزم أن يكون
 مراداً ويستلزم وجوده مع انه محال وأجيب عن هذا بأن ذلك لا يلزم من حد الأمر ارادة الفعل لانه من المعتلة
 والارادة عندهم بالنسبة اليه سبحانه وتعالى مما يلحقه اعتقاد النفع أو دفع الضرر بالنسبة اليه سبحانه وتعالى
 العلم بما في الفعل من المصلحة اذا تقرر ذلك ما ذكرنا وعرفت ما فيه فاعلم ان الاولى بالاصول تعريف الأمر
 الصيغي لان بحث هذا العلم عن الادلة السمعية وهي الالفاظ الموصلة من حيث المعالوم بأحوالها من عموم
 وخصوص وغيرهما الى قدرة اثبات الاحكام والأمر الصيغي في اصطلاح أهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت
 على سبيل الاستعلاء أو لا وعند أهل اللغة هي صيغته المعلومة المستعملة في الطلب الجازم مع الاستعلاء هذا باعتبار
 لفظ الأمر الذي هو ألف ميم را بخلاف فعل الأمر نحو اضرب فانه لا يشترط فيه ما ذكر بل يصدق مع العلو
 وعدمه وعلى هذا أكثر أهل الاصول ولم يعتبر الاشعري قيد العلو وتابعه أكثر الشافعية واعتبر العلو المنزلة جها
 الأبا الحسين منهم ووافقهم أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ وابن السمعاني من الشافعية

الفصل الثالث

اختلف أهل العلم في صيغة افعل وما في معناه هل هي حقيقة في الوجوب أو فيه مع غيره أو في غيره فذهب الجمهور

بحث الاختلاف
 فيما وضعت له
 صيغة افعل على
 الحقيقة

أدلة القائلين بأنها
للوجوب

الى أنها حقيقة في الوجوب فقط وصححه ابن الحاجب والبيضاوي قال الرازي وهو الحق وذكر الجويني انه
مذهب الشافعي قيل وهو الذي أملاه الأشعري على أصحابه (١) وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة وجاعة من الفقهاء
وهو رواية عن الشافعي إنها حقيقة في الندب وقال الأشعري والقاضي بالوقف فقيل إنها موقوفة في انه موضوع
للوجوب والندب وقيل توقفا بأن قال لا ندري بما هو حقيقة فيه أصلا وحكي السعد في التلويح عن الغزالي
وجماعة من المحققين أنهم ذهبوا الى الوقف في تعيين المعنى الموضوع له حقيقة وحكي أيضا عن ابن سريج الوقف
في تعيين المعنى المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لأنه موضوع عنده بالاشتراك للوجوب
والندب والاباحة والتهديد وقيل إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وهو قول الشافعي في رواية
عنه وقيل إنها مشتركة اشتراكا لفظيا بين الوجوب والندب والاباحة وقيل إنها موضوعة للقدر المشترك بين
الوجوب والندب وهو الطلب أي ترجيح الفعل على الترك ونسبه شارح التحرير الى أبي منصور المازني
ومشايخ سمرقند وقيل إنها للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة وهو الاذن برفع الحرج عن الفعل
وبه قال المرتضى من الشيعة وقال جهور الشيعة إنها مشتركة بين الثلاثة المذكورة والتهديد استدل القائلون
بأنها حقيقة في الوجوب لغة وشرعا كما ذهب اليه الجمهور وأشير عاقل كما ذهب اليه الباغي وأبو عبد الله
البصري والجويني وأبو طالب بدليل العقل والنقل «أما العقل فأننا علم من أهل اللغة قبل ورود الشرع أنهم
أطبقوا على ذم عبد لم يمتثل أمر سيده وانهم يصفونه بالعصيان ولا يذم ويوصف بالعصيان الا من كان نارا كالواجب
عليه «وأما المنقول فقد ذكر استدلال السلف بهذه الصيغة مع تجردها عن القرائن على الوجوب وشاع ذلك
وذاع بالانكسار فأوجب العلم العادي باتفاقهم عليه «واعترض بأن استدلالهم بها على الوجوب كان في صيغ من
الامر محقة بقرائن الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها على الندب «وأجيب بأن استدلالهم بها استدلالا منها
على الندب إنما كان بقرائن صارفة عن المعنى الحقيقي وهو الوجوب معينة للمعنى المجازي وهو الندب علمنا ذلك
باستقراء الواقع منهم في الصيغ المنسوبة اليها للوجوب والصيغ المنسوبة اليها للندب في الكتاب والسنة وعلمنا
بالتبع أن فهم الوجوب لا يحتاج الى قرينة لتبادره الى الذهن بخلاف فهم الندب فإنه يحتاج اليها «واعترض على
هذا الدليل أيضا بأنه استدلال بالدليل الظني في الاصول لانه اجماع سكوتي مختلف في حجيته كما تقدم ولا يستدل
بالادلة الظنية في الاصول «وأجيب بأنه لو سلم كون ذلك الدليل ظنيا لكفي في الاصول والاعتذار بالعمل بأكثر
الظواهر لانها لا تفيد الا الظن والقطع لا سبيل اليه كما لا يخفى على من تتبع مسائل الاصول وأيضا نحن نقطع بتبادر
الوجوب من الأوامر المجردة عن القرائن الصارفة وذلك يوجب القطع بلغة وشرعا «واستدلوا أيضا بقوله تعالى
لا ليس (ما منعك أن تسجد إذ أمرتك) وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق بل الذم وانه لا عذر له في الاخلال
بالسجود بعد ورود الأمر به في ضمن قوله سبحانه لللائكة (اسجدوا للآدم فسجدوا الا ابليس) فدل ذلك على أن
معنى الامر المجرد عن القرائن الوجوب ولو لم يكن دالا على الوجوب لما ذمه الله سبحانه على الترك ولما كان لا بليس
أن يقول انك ما ألزمتني السجود «واستدلوا أيضا بقوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) فذمهم على ترك فعل
ما قيل لهم افعلاه ولو كان الامر يفيد الندب لما حسن هذا الكلام كما انه لو قال لهم الاولي أن تفعلوا ويجوز لكم تركه
فانه ليس له أن يذمهم على تركه واعترض على هذا بأنه سبحانه إنما ذمهم لانهم لم يعتقدوا حقية الأمر لانه تركوا
الأمور به والدليل عليه قوله (ويل يومئذ للكافرين) وأيضا فصيغة الفعل قد تفيد الوجوب عند اقتران بعض
(١) قوله على أصحابه كما بالأصل وفي شرح المنهاج للسنوي وشرح التحرير على أصحاب أبي اسحق
الاسفرائني بغداد اه مصححه

القرائن بها فلهذه سبحانه ائمامهم لانه قد كان قد وجدت قرينة دالة على الوجوب * وأجيب عن الاعتراض الاول بأن المكذبين في قوله (ويل يوءمئذ لك كذابين) اما أن يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قبل لهم اركعوا أو غيرهم فان كان الاول جاز أن يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب وان يكن الثاني لم يكن اثبات الويل للانسان بسبب التكذيب منافية لثبوت الذم لانسان آخر بسبب تركه للأمر به * وأجيب عن الاعتراض الثاني بأن الله سبحانه وتعالى ائمامهم لمجرد أنهم تركوا الركوع لما قبل لهم اركعوا فدل على أن منشأ الذم هذا القدر لا القرينة * واستدلوا أيضا بقوله سبحانه (فلحذر الذين يخالفون عن أمره) أي يعرضون عنه بترك مقتضاه (أن تهيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) لانه ترتب على ترك مقتضى أمره اصابته الفتنة في الدنيا أو العذاب الاليم في الآخرة فافادت الآية بما تقتضيه اضافة الجنس من العموم ان لفظ الامر يفيد الوجوب شرعا مع تجرده عن القرائن اذ لو لا ذلك لفتح التحذير * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (أفعميت أمري) أي تركت مقتضاه فدل على أن تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب لهذه الآية ولقوله (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم) والأمر الذي أمره به هو قوله (اخلقني في قومي) وهو أمر مجرد عن القرائن واعتراض على هذا بأن السياق لا يفيد ذلك وأجيب بمنع كونه لا يفيد ذلك * واستدلوا أيضا بقوله سبحانه (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة) والفضاء بمعنى الحكم وأمر مصدر من غير لفظه أوحال أو تميز ولا يصح أن يكون المراد بالفضاء ما هو المراد في قوله فقطع عن سبع سموات لان عطف الرسول عليه يمنع ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد من الأمر القول لا الفعل * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (إنما أمرنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد منه الأمر حقيقة وليس بمجاز عن سرعة اليجاد كما قيل وعلى هذا يكون الوجود من ادعاء الأمر أي أراد الله أنه كلما وجد الأمر يوجد المأمور به فكذا في كل أمر من الله تعالى ومن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم * واستدلوا أيضا بما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لو أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة وكل صلاة لا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره فهنا تفيد انتفاء الأمر لوجود المصلحة فهذا الحديث يدل على أنه لم يوجد الأمر بالسؤال عند كل صلاة فالأمر عامنا أن قائم على أنه مندوب فلو كان المندوب مأمورا به لكان الأمر قائما عند كل صلاة فالأمر يوجد الأمر عامنا أن المندوب غير مأمور به * واعتراض على هذا الاستدلال بأن لم يجرز أن يقال إن مراده لا أمرتهم على وجه يقتضي الوجوب بقرائن تدل عليه لا مجرد الأمر * ورد بأن كلة لو لا دخلت على الأمر فوجب أن لا يكون الأمر حاصل والتدب فوجب أن لا يكون التدب أمر والا لزم التناقض المراد مجرد الأمر * واستدلوا أيضا بما وقع في قصة برة لما رغبها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الرجوع إلى زوجها فقالت أنا أمرت بذلك فقال لا إنما أنا شافع في صلى الله عليه وآله وسلم الأمر منه مع ثبوت الشعاعة الدالة على التدب وذلك يدل على أن المندوب غير مأمور به واذا كان كذلك وجب أن لا يتناول الأمر التدب * واستدلوا أيضا بأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يستدلون بالأوامر على الوجوب ولم يظهر مخالفتهم لامن غيرهم في ذلك فكان إجماعا * واستدلوا أيضا بأن لفظ افعل إما أن يكون حقيقة في الوجوب فقط أو في التدب فقط أو فيهما معا وفي غيرهما الاقسام الثلاثة الآخرة باطله فتعين الأول لانه لو كان للتدب فقط لما كان الواجب مأمورا به فمتنع أن يكون الأمر للتدب فقط ولو كان لهما لزم الجمع بين الراجح فله مع جواز تركه وبين الراجح فله مع المنع من تركه والجمع بينهما محال ولو كان حقيقة في غيرهما لزم أن يكون الواجب والمندوب غير مأمور به بما وأن يكون الأمر حقيقة فيما لا ترجح فيه وهو باطل ومعلوم أن الأمر يفيد رجحان الوجود على العدم واذا كان

أدلة القائلين بأنها
للندب

حجة القائلين
بأنها

حجة القائلين بأنها
لطلاق الطاب

حجة القائلين
بالوقف

معاني صيغة
الامر

كذلك وجب أن يكون مانعاً من الترتك * واستدل القائلون بأنها حقيقة في الندب بما في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم فاعلموا أن الذين من قبلكم من كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم فرد ذلك إلى مشيئتنا وهو معنى الندب * وأجيب عن هذا بأنه دليل للقائلين بالوجوب للقائلين بالندب لأن ما لا نستطيعه لا يجب علينا وإنما يجب علينا ما نستطيعه والمنسوب لا يخرج في تركه مع الاستطاعة * واحتجوا أيضاً بأنه لا فرق بين قول القائل لعبد ما سقني وبين قوله أريد أن تسقني فليس الأمر بالاجتناب بل بكونه مريداً للفعل وليس فيه طلب للفعل وهذا أشق ما احتجوا به كونه مدفوعاً عما سمعت وقراحتجوا بغير ذلك مما لا يفيد شيئاً * واحتج القائلون بأن صيغة الأمر مشتركة بين الوجوب والندب أو بينهما وبين الإباحة اشتراكاً لفظياً بأنه قد ثبت إطلاقها على ما أو إليها والأصل في الإطلاق الحقيقة وأجيب بما تقدم من أن المجاز أولى من الاشتراك وأيضاً كان يلزم أن تكون الصيغة حقيقة في جميع معاني الأمر التي سأتى ببيانها لأنه قد أطلق عليها ولونادراً ولا قائل بذلك * واحتج القائلون بأن الصيغة موضوعية لمطلق الطاب بأنه قد ثبت الرجوعان في المنسوب كما ثبت في الواجب وجعلها للوجوب بخصوصه لا دليل عليه وأجيب بأنه قد دل الدليل عليه كما تقدم في أدلة القائلين بالوجوب وأيضاً ما ذكروه هو ثبات اللغة بأوازم المعاني وذلك أنهم جعلوا الرجوعان لازماً للوجوب والندب وجعلوا صيغة الأمر لهما بهذا الاعتبار واللغة لا تثبت بذلك * واحتج القائلون بالوقف بأنه لو ثبت تعيين الصيغة لمعنى من المعاني أثبت بدليل ولا دليل * وأجيب بأن الدليل قد دل على تعيينها باعتبار المعنى الحقيقي للوجوب كما تقدم * وإذا تقرر ذلك هذا عرفت أن الراجح ما ذهب إليه القائلون بأنها حقيقة في الوجوب فلا تكون لغيره من المعاني إلا بقرينة لما ذكرناه من الأدلة ومن أنكر استحقاق المبدأ الخالف لأمر سيده للندم وأنه يطلق عليه بمجرد هذه المخالفة باسم العصيان فهو كابر ومباهاة فهذا يقطع النزاع باعتبار العقل * وأما باعتبار ما ورد في الشرع ما ورد من جعل أصل للصيغة المطلقة من الأوامر على الوجوب فبيان كونه سابقاً ما يغني عن التطويل ولم يأت من خالف هذا بشيء يعتمد به أصلاً * وأما أن هذا النزاع إنما هو في المعنى الحقيقي للصيغة كما عرفت وأما مجرد استعمالها فقد تستعمل في معان كثيرة قال الرازي في المحصول قال الأصليون صيغة فعل مستعملة في خمسة عشر وجهاً لا يجب كقوله (اقموا الصلاة) والندب كقوله (فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً) ويقرب منه التأديب كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا بن عباس كل مما يليك فان الادب مندوب اليه وان كان قد جعله بعضهم قسماً مغايراً للندوب والارشاد كقوله (فاستشهدوا) (فاكتبوا) والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لما في الدنيا فانه لا ينتهض الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وللإباحة ككلاوا واشربوا ولا تهدي كما عملوا ما شئتم (واستهمز من استطعت) ويقرب منه الانذار كقوله (قل تمتعوا) وان كان قد جعله قسماً آخر وللإمتنان (فكلوا مما رزقكم الله) وللإكرام (ادخلوها بسلام آمنين) وللتنخير (كونوا فردة) وللتعجيز (فأتوا بسورة من مثله) وللإهانة (ذق انك أنت العزيز الكريم) وللتسوية (اصبروا أو لا تصبروا) وللدعاء (رب اغفر لي) وللتقنى كقوله (الأيها الليل الطويل الانجل) وللإحتقار (ألقوا ما أنتم ملقون) وللتكوين (كن فيكون) انتهى فهذه خمسة عشر معنى ومن جعل التأديب والانذار معنيين مستعملين جعلها سبعة عشر معنى وجعل بعضهم من المعاني الاذن نحو (كلوا من الطيبات) وان لم ينحو فليضحكوا قليلاً وليكثروا كثيراً) والمقصود نحو (فاقص ما أنت قاض) والمشورة كقوله (فانظر ماذا ترى) والاعتبار نحو (انظروا إلى ثمرة اذا أثمر) والتكذيب نحو (قل هاتوا برهانكم)

والالتباس كقولك لنظيرك افعل والتأليف نحو (موتوا بغيظكم) والتصيير نحو (فذرهم يخوضوا ويلعبوا)
فكون جملة المعاني ستة وعشر بن معنى

الفصل الرابع

ذهب جماعة من المحققين الى أن صيغة الأمر باعتبار الهيئته الخاصة موضوعاً لمطلق الطلب من غير إشعار
بالوحدة والكثرة واختاره الحنفية والآمدي وابن الحاجب والجويني والبيضاوي قال السبكي وأراه
رأى أكثر أصحابنا يعني الشافعية واختاره أيضاً المعتزلة وأبو الحسين البصري وأبو الحسن السرخسي قالوا
جميعاً إلا أنه لا يمكن تخصيص المأمور به بأقل من مرة فصارت المرة من ضروريات الالتيان بالمأمور به لأن
الأمر يدل عليها بذاته وقال جماعة أن صيغة الأمر تقتضي المرة الواحدة لفظاً وعزاه الأستاذ أبو اسحق
الاسفرائني الى أكثر الشافعية وقال انه مقتضى كلام الشافعي وإنه الصحيح الأشبه بمذهب العلماء وبه قال أبو
علي الجبائي وأبو هاشم وأبو عبد الله البصري وجماعة من قدماء الحنفية وقال جماعة انها تدل على التكرار مدة
العمر مع الامكان وبه قال أبو اسحق الشيرازي والاستاذ أبو اسحق الاسفرائني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
وإنما قيدوه بالامكان لتخرج أوقات ضروريات الانسان وقال الغزالي في المستصفى ان مرادهم من التكرار
العموم قال أبو زرعة يحتمل أنهم أرادوا التكرار المستوعب لزمان العمر وهو كذلك عند القائل لكن
بشرط الامكان دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الانسان ويحتمل أنهم أرادوا ما ذهب اليه بعض
الحنفية والشافعية من أن الصيغة المقتضية للتكرار هي المتعلقة على شرط أو صفة * وقيل انها للمرة وتحتمل
التكرار وهذا مروي عن الشافعي * وقيل بالوقف واختلف في تفسير معنى هذا الوقف فقيل المراد منه لا يدري
أوضع للمرة أو للتكرار أو لالطلاق وقيل المراد منه لا يدري مراد المتكلم للاشتراك بينهما به قال القاضي أبو بكر
وجماعة وروى عن الجويني * احتج الاولون باطباق أهل العربية على أن هيئته الأمر لا دلالة لها الا على
الطلب في خصوص زمان وخصوص المطالب من قيام وقعود وغيرهما انما هو من المادة ولا دلالة لها
الا على مجرد الفعل فحصل من مجموع الهيئته والمادة أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط والبراءة بالخروج
عن عهدة الأمر تحصيل بفعل المأمور به مرة واحدة لتحقيق ما هو المطلوب بادخاله في الوجود بها ولهذا يدفع
ما احتج به من قال انها للمرة حيث قال ان الامتثال يحصل للمرة فيكون لها وذلك لان حصولها لا يستدعي
اعتبارها جزأ من مدلول الأمر لان ذلك حاصل على تقدير الاطلاق كما عرفت * واحتج الاولون أيضاً بأن مدلول
الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقة فوجب أن يحصل الامتثال به في أيهما وجد
ولا يتقيد بأحدهما * واعترض على هذا بأنه استدلال بمحل النزاع فان منهم من يقول هي الحقيقة المقيدة للمرة
ومنهم من يقول هي الحقيقة المقيدة بالتكرار * واحتجوا أيضاً بأن المرة والتكرار من صفات الفعل كالكثرة
والكثرة ولا دلالة للوصوف على الصفة المعينة منهما * واعترض على هذا بأنه لا يقتضي انتفاء دلالة المادة على
المرة والتكرار والكل في الصيغة هل هي تدل على شيء منهما أم لا واحتمال الصيغة لهما لا يمنع ظهور أحدهما
والمدعى انما هو الدلالة ظاهراً لانصاف * احتج القائلون بالتكرار انه تكرار المطلوب في النهي فعمم الزمان
فوجب التكرار في الأمر لانهم ما طلب وأجيب بأن هذا قياس في اللغة وقد تقرر بطلانه وأجيب أيضاً بالفرق
بينما لان النهي لطلب الترك ولا يتحقق الا بالترك في كل الاوقات والأمر لطلب الالتيان بالفعل وهو يتحقق
بوجوده مرة واعترض على هذا بأنه مصادرة على المطلوب لان كون اثباته يحصل مرة هو عين النزاع إذ المخالف
يقول هو للتكرار للمرة * وأجيب عن أصل التكرار بأنه يستلزم المنع من فعل غير المأمور به لانه يستغرق

بحث ان صيغة
الأمر لمطلق
الطلب للمرة ولا
ار

جميع الاوقات ومن ضروريات البشر انه يشغله شأن عن شأن آخر فيتعطل عما سواه مما هو أمور به وعن مصالح دينه ودينه بخلاف النهي فان دوام الترتك لا يشغله عن شيء من الافعال * واعترض على هذا بأن النزاع انما هو في مدلول الصيغة هل تدل على التكرار أم لا وإرادة المتكلم التكرار لا تستلزم كون التكرار مدلولاً للصيغة فيجوز أن يكون اللفظ دالاً على التكرار لكن المتكلم لا يتعلق به ارادته * واستدل القائلون بالتكرار أيضاً بأن الامر نهى عن اضداده وهي كل ما لا يجتمع مع المأمور به ومنها تركه وهو أي النهي يمنع من المنهى عنه دائماً في تكرار الامر في المأمور به اذ لو لم يتكرر واكتفى بفعله مرة في وقت واحد لم يمنع من اضداده في سائر الاوقات * وأجيب بأن تكرار النهي الذي تضمنه الامر فرع تكرار الامر فائبات تكرار الامر بتكرار النهي دوراً وتوقف كل من التكرارين على الآخر * واحتج من قال بأنه يتكرر اذا كان معلقاً على شرط أو صفة بأنه قد يتكرر في نحو قوله (وان كنتم جنباً فاطهروا) وأجيب بأن الشرط هنا علة في تكرار المأمور به بتكرارها اتفاقاً ضرورة تكرار المعلوم بتكرار علته والنزاع انما هو في دلالة الصيغة مجردة * قال الرازي في المحصول ان صيغة افعال لطلب ادخال ماهية المصدر في الوجود فوجب أن لا تدل على التكرار بيان الاولى ان المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى أقيموا الصلاة ومنها ما جاء على غير التكرار كما في الحج وفي حق العباد أيضاً قد لا يفيد التكرار فان السيد اذا أمر عبده بدخول الدار أو بشراء اللحم لم يقل منه التكرار ولو ذم السيد على ترك التكرار للامه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه ويقول له اني أمرتك بالدخول وقد دخلت فيكفي ذلك وما أمرناك بالثبوت تكرار الدخول وقد يفيد التكرار فانه اذا قال احفظ دابتي فحفظها ثم أطلقها بدم * اذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذلك الا لطلب ادخال ماهية المصدر في الوجود واذا ثبت ذلك وجب أن لا يدل على التكرار لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلقتين لا دلالة فيه على ما به يمتاز احدي الصورتين عن الأخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام والامر لا دلالة فيه البتة على التكرار ولا على المرة الواحدة بل على طلب الماهية من حيث هي هي الا انه لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من ضروريات الايمان بالمأمور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه ثم اطال الكلام اسمة لا للذهب الاول ودفع الحجج المذاهب الآخرة مما قد تقدم حاصل معناه * واذا عرفت جميع ما حررنا تبين ان القول الاول هو الحق الذي لا محيص عنه وأنه لم يأت أهل الأقوال المخالفة له بشيء يعتد به * هذا اذا كان الامر مجرداً عن التعليق بعلة أو صفة أو شرط اما اذا كان معلقاً بشيء من هذه فان كان معلقاً على علة فقد وقع الاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرار وليس التكرار مستفاداً منها من الامر وان كان معلقاً على شرط أو صفة فقد ذهب كثير من قال ان الامر لا يفيد التكرار الى انه مع هذا التعليق يقتضي التكرار لان من حيث الصيغة بل من حيث التعليق لها على ذلك الشرط أو الصفة ان كان في الشرط أو الصفة ما يقتضي ذلك والا فلا تكرار كقول السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقول الرجل لامي أنه ان دخلت الدار فأنت طالق وكذا لو قال أعط الرجل العالم درهماً أو أعط الرجل الفقير درهماً * والحاصل انه لا دلالة للصيغة على التكرار الا بقدر ينسب تفيده وتدل عليه فان حصلت حصل التكرار والا فلا فلا نتم استدلال المستدلين على التكرار بصورة خاصة اقتضى الشرع أو اللغة أن الامر فيها يفيد التكرار لان ذلك خارج عن محل النزاع وليس النزاع الا في مجرد دلالة الصيغة مع عدم القرينة فالتطويل في مثل هذا المقام بذكر الصور التي ذكرها أهل الاصول لا يأتي بفائدة

مطلب الامر
المعلق

﴿ الفصل الخامس ﴾

بحث اقتضاء
الامر الفور

احتلف في الامر هل يقتضي الفور أم لا فان القائلين بأنه يقتضي التكرار يقولون بأنه يقتضي الفور لانه يلزم القول بذلك مما لم يمتنع من استعراق الاوقات بالفعل المأمور به على ما ذكره وأما من عدهم فيقولون المأمور به لا يجوز ان يكون مقيداً بوقت يفوت الاداء بقواته أولاً وعلى الثاني لا يكون لمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت المأمور به وهذا هو الصحيح عند الحنفية وعزى الى الشافعي وأصحابه واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي قال ابن برهان لم ينقل عن أبي حنيفة والشافعي نص وانما فروعهما تبدل على ذلك قال في المحصول والحق انه موضوع لطالب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه على التراخي من غير ان يكون في اللفظ اشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخياً انتهى * وفيل انه يقتضي الفور فيجب الاتيان به في أول اوقات الامكان للفعل المأمور به وعزى الى المالكية والحنابلة وبعض الحنفية والشافعية وقال الماضي الامر بوجوب إما الفور أو العزم على الاتيان به في ثاني الحال وتوقف الجواب في انه باعتبار اللفظ للفور أو التراخي قال فيمبطل المأمور بكل من الفور والتراخي لعدم رجحان أحدهما على الآخر مع التوقف في انه بالتراخي لا بالفور لعدم احتمال وجوب التراخي وقيل بالتوقف في الامتنال أي لا ندرى هل يأثم بادر أو ان آخر احتمال وجوب التراخي * استدل القائلون بالتكرار المستلزم لاقتضاء لفور بما تقدم في الفصل الذي قبل هذا وقد تقدم دفعه واحتج من قال بأنه في غير المقيد بوقت لمجرد الطلب بما تقدم أيضاً من ان دلالة لا تز يد على مجرد الطلب بفور أو تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة لان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها الا على مجرد الفعل فلم ان تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط وكونها دالة على الفور أو التراخي خارج عن مدلوله وانما عليهم ذلك بالفرائض فلا بد من جعلها حقيقة للقدر المشترك بين المسمعين دفعا للاشتراك والمجاز والموضوع لا فائدة القدر المشترك بين القسمين لا يكون فيه اشعار بخصوصية أحدهما على التبيين لان تلك الخصوصية مغايرة لمسمى اللفظ وغير لازمة فثبت ان اللفظ لا اشعار به بخصوص كونه فوراً ولا بخصوص كونه تراخياً * واحتجوا أيضاً بأنه يحسن من السيد أن يقول لعمري فعل العمل العلاني في الحال أو غدا ولو كان كونه فوراً داخل في لفظ افعل لكان الاول تكراراً والثاني نقضاً وأنه غير جائز * واحتجوا أيضاً بأن أهل اللغة قالوا لا فرق بين قولنا تفعل وبين قولنا افعل الا أن الاول خبر والثاني انشاء لكن قولنا تفعل لا اشعار به بشئ من الاوقات فانه يكفي في صدقه الاتيان به في أي وقت كان فكذلك الامر والالكان بينهما فرق سوى كون أحدهما خبراً والثاني انشاء * واحتج القائلون بالفور بأن كل مخبر بكلام خبري كزبد قائم ومنشئ كبعث وطالب يقصد الحاضر عند الإطلاق عن القرائن حتى يكون موجداً للبيع بالطلاق بما ذكره فكذلك الامر والجامع بينهما وبين الخبر كون كل منهما من أقسام الكلام وبينه وبين سائر الانشاءات التي يقصد بها الحاضر كون كل منهما انشاء * وأجيب بأن ذلك قياس في اللغة لانهم قاسوا الامر في افادته الفورية على الخبر والانشاء للجامع المذكور وهو مع اتحاد الحكم غير جائز فكيف مع اختلافه فانه في الخبر والانشاء تعين الزمان الحاضر للظرفية ويمتنع ذلك في الامر لان الحاصل لا يطلب * واحتجوا ثانياً بأن النهي يفيد الفور فكذلك الامر والجامع بينهما كونهما طلباً وأجيب بأنه قياس في اللغة وقد تقدم بطلانه وأيضاً الفور في النهي ضروري لان المطلوب الترتك مستقراً على ما عرفت بخلاف الامر وأيضاً المطلوب بالنهي هو الامتنال لانه يفيد الفور فالمراد أن الفور ضروري في الامتنال للنهي * واحتجوا ثالثاً بأن الامر نهى عن الاضداد والنهي للفور فيلزم أن يكون الامر للفور وأجيب بما تقدم من الدفع بمثل هذا في الفصل الذي قبل

هذا * واحتجوا زائعا بأن الله ذم إبليس على عدم الفور بقوله (ما منعك أن تسجد إذ أمرتك) حيث قال (واذ قلنا لللائكة اسجدوا لآدم فسجدوا) فدل على أنه الفور والامساك بالذم لأنه لم يتضح عليه وقته وأجيب عن هذا بأن ذلك حكاية حال فلهذا كان مقررا بما يدل على الفور ولا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف فإنه لو كان مجرد النجوى لم يسوغ له دفع الأدلة لم يبق دليل الاوقيل فيه مثل ذلك وأجيب أيضا بأن هذا الأمر لإبليس مقيد بوقت وهو وقت نفخ الروح في آدم بدليل قوله (فاداسق بته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) فذم إبليس على تركه الامتناع للأمر في ذلك الوقت المعين * واحتجوا خامسا بقوله سبحانه (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) وقوله (فاستبقوا الخيرات) وأجيب بأن هاتين الآيتين لودلتا على وجوب الفور لما فيهما من الأمر بالمسارعة والاستباق لم يلزم منه دلالة نفخ الأمر على الفور * واحتجوا سادسا بأنه لو جاز التأخير لجاز إما إلى بدل أو غير بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز التأخير باطل * أما فساد القسمة الأولى فهو أن البديل هو الذي يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فإذا أتى بهذا البديل وجب أن يسقط عنه التكليف وبالتفاق ليس كذلك * وأما فساد القسم الثاني فذلك يمنع من كونه واجبا لأنه لا يفهم من قولنا ليس بواجب إلا أنه يجوز تركه إلى غير بدل * وأجيب باختصار الشق الأول ويقوم البديل مقام المبدل في ذلك الوقت لأني كل الاوقات فلا يلزم من الاتيان بالبديل سقوط الأمر بالمبدل وردبانه اذا كان مقتضى الأمر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة في أي وقت كان فهذا البديل قائم مقامه في هذا المعنى فقد حصل ما هو المقصود من الأمر بمقامه فوجب سقوط الأمر بالكلية وانما يتم ما ذكرناه من الجواب بتقدير اقتضاء الأمر للترك والى وهو باطل كما تقدم * واحتجوا سابعا بأنه لو جاز التأخير لوجب أن يكون إلى وقت معين أو إلى آخر زمنه الامكان والاول منتف لأن الكلام في غير الوقت والثاني تكليف ما لا يطاق لكونه غير معين عند المكلف والتكليف بايقاع الفعل في وقت مجهول تكليف بما لا يطاق * وأجيب بالنقض الاجمالي والنقض التفصيلي أما الاجمالي فلجواز التصريح بالاطلاق بأن يقول الشارع فعل ذلك التأخير فإنه جائز اجماعا وما ذكرتم من الدليل جار فيه وأما التفصيلي فبأنه انما يلزم تكليف ما لا يطاق بايجاب التأخير إلى آخر زمنه الامكان أما جواز التأخير إلى وقت معينه المكلف فلا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لعدم كونه من الامتناع في أي وقت أراد ايقاع الفعل فيه * واحتج القاضي لما ذهب اليه انه ثبت في خصال الكفارة بأنه لو أتى باحداها أجزأ ولو أدخل بها عصي وان العزم يقوم مقام الفعل فلا يكون عاصيا لا بتركه كما * وأجيب بأن الطاعة انما هي بالفعل بخصوصه فهو مقتضى الأمر فوجب العزم ليس مقتضاه * واستدل الجوابني على ما ذهب اليه من الوقف بان الطلب محتق والشك في جواز التأخير فوجب الفور لخرج عن العهدة بيقين * واعترض عليه بان هذا الاستدلال لا يلائم ما تقدم له من التوقف في كون الأمر للفور أو أيضا وجوب المبادرة بنا في قوله المتقدم حيث قال أقطع بان المكلف مهما أتى بالماء ور به فهو موقع بحكم الصيغة للطلب * واعترض عليه أيضا بأن التأخير لا نسلم انه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقا لما تقدم من الأدلة فالجواب قول من قال انه اطلق الطلب من غير تعيينه بفور ولا تراخ ولا ينافي هذا اقتضاء بعض الأوامر للفور كقول القائل اعطني أطعمني فأنما ذلك من حيث ان مثل هذا الطلب يراد منه الفور فكان ذلك قرينة على ارادته به وليس النزاع في مثل هذا انما النزاع في الأوامر المجردة عن الدلالة على خصوص الفور او التراخي كما عرفت

الفصل السادس *

ذهب الجمهور من أهل الأصول ومن الحنفية والشافعية والمحدثين إلى أن الشيء المعين إذا أمر به كان ذلك الأمر

بحسب ان الامر
بالشيء المعين نهى
عن ضده

به نهي عن الشيء المعين المضاد له سواء كان الضد واحدا كما إذا أمره بالإيمان فإنه يكون نهيا عن الكفر وإذا أمره بالحركة فإنه يكون نهيا عن السكون أو كان الضد متعددا كما إذا أمره بالقيام فإنه يكون نهيا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك * وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه علة الاختاره الجوبى والغزالي وابن الحاجب * وقيل أنه نهى عن واحد من الاضداد غير معين وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين ومن هؤلاء القائلين بأنه نهى عن الضد من عزم فقال أنه نهى عن الضد في الامر الايجابى والامر السلبى في الاول نهى تحريم وفي الثاني نهى كراهة ومنهم من خصص ذلك بالامر الايجابى دون السلبى ومنهم أيضا من جعل النهى عن الشيء أمر بضده كما جعل الامر بالشئ نهيا عن ضده ومنهم من اقتصر على كون الامر بالشئ نهيا عن ضده وسكت عن النهى وهذا معزو الى الاشعري ومتابعيه * واتفق المعتزلة على أن الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده والنهى عن الشيء ليس أمر بضده وذلك لفهم الكلام النفسى ومع اتفاقهم على هذا النفي أى نفي كون كل واحد منهما عين الايجاب ضده أو نفيه اختلافوا هل يوجب كل من الصيغتين حكما في الضد أم لا فأبو هاشم ومتابعوه قالوا لا يوجب شيئا منها حكما في الضد بل الضد مسكوت عنه وأبو الحسين وعبد الجبار قالوا الامر يوجب حرمة الضد وفي عبارة أخرى عنهم يدل عليها وفي عبارة ثالثة عنهم يقتضيهما وقال الرازى والقاضى أبوزيد وشمس الأئمة السرخسى وصدر الاسلام وأتباعهم من المتأخرين الامر يقتضى كراهة الضد ولو كان إيجابا والنهى يقتضى كون الضد سنة مؤكدة ولو كان النهى تحريما وقال جماعة منهم صدر الاسلام وشمس الأئمة وغيرهما إن النزاع انما هو في أمر الفور لا التراخي وفي الضد الوجودى المستلزم للترك لا فى الترك قالوا وليس النزاع فى لفظ الامر والنهى بأن يقال للفظ الامر نهى ولفظ النهى أمر للقطع بأن الامر موضوع بصيغة أفعل والنهى موضوع بصيغة لا تفعل وليس النزاع أيضا فى مفهومهما للقطع بأنهما متغايران بل النزاع فى أن طلب الفعل الذى هو الامر عين طلب ترك ضده الذى هو النهى وطلب الترك الذى هو النهى عين طلب فعل ضده الذى هو الامر وهكذا حرر ومحل النزاع * وفائدة الخلاف فى كون الامر بالشئ نهيا عن ضده استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط اذا قيل بأنه ليس نهيا عن ضده أو به وبفعل الضد اذا قيل بأنه نهى عن فعل الضد لانه خالف أمر او نهى وعصى بهما وهكذا فى النهى * استدل القائلون بأن الامر بالشئ نهى عن ضده بأنه لو لم يكن الامر بالشئ نهيا عن ضده لكان إمامثله أو ضده أو خلافا وللأمر بطلب بأقسامه أما الملازمة فلأن كل متغايرين إمام أن يتساويا فى صفات النعمس أولا والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد عليه كالانسانية للإنسان والحقيقة والوجود بخلاف الحدود والتحيز فان تساويا فيها فهما مثلان كسوادين أو بياضين والافاما أن يتناويا بأنفسهما أى يمتنع اجتماعهما فى محل واحد بالنظر الى ذاتيهما أولا فان تناويا بأنفسهما فضاء كالسواد والبياض والانخلاف كالسواد والحلاوة وإمام انتفاء اللازم بأنامه فلانهم لو كانا ضدين أو مثليين لم يجتمعان فى محل واحد وهما يجتمعان اذ جواز الامر بالشئ والنهى عن ضده معا ووقوعه ضرورى ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافا لان الخلافين حكمهما كذلك كما يجتمع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الجوضة ومع الرائحة فكان يجوز أن يجتمع الامر بالشئ مع ضد النهى عن ضده وهو الامر بضده وذلك محال لانه يكون الامر حينئذ طلب ذلك الشيء فى وقت طلب فيه عدمه وأوجب مع كون لازم كل خلافين ذلك أى جواز اجتماع كل مع ضد الآخر لجواز تلازمهما الضد للآخر (١) وحينئذ

(١) كذا بالأصل وفى العبارة تكرار مع ما بعد وسقط كما يعلم من شرح التحرير والسعد على العضد والصواب لجواز تلازمهما المبني على انه لا يشترط جواز الانفكاك اه مصححه اسمعيل

فاللهي جواز الانفكاك في المتغيرين كالجواهر مع العرض والعلة مع الماعول فلا يجتمع أحد الخلافين على تقدير تلازمهما الضد الآخر وحينئذ فاللهي إذا ادعى كون الأمر إياه إذا كان طلب ترك ضد الأمور به اختراها كونها خلافين ولا يجب اجتماع اللهي للزمن من الأمر مع ضد طلب الأمور به كما زعموا كلامهم بالصلاة واللهي عن الكل فأنهما خلافان ولا يلزم من كونهما خلافين اجتماع الصلاة للمأمور بهما مع إباحة الكل الذي هو ضد اللهي عن الكل * واستدلوا أيضاً بأن فعل السكون عين ترك الحركة وطلب فعل السكون طلب ترك الحركة وطلب تركها هو اللهي * وأجيب بأن النزاع على هذا يرجع لفظياً في تسمية فعل المأمور به تركاً لضده وفي تسمية طلبه نهياً فإن كان ذلك باعتبار اللغة فلم يثبت فيها ما يفيد ذلك * ورد بمنع كون النزاع لفظياً بل هو في وحدة الطلب القائم بالنفس بأن يكون طلب الفعل عين طلب ترك ضده * وأجيب ثانياً بصحصول القطع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد وإما يتم ما ذكره من كون فعل السكون عين ترك الحركة فيما كان أحدهما ترك الآخر لاقى الاضداد الوجودية فطلب ترك أحدهما لا يكون طلباً للأمر به لأنه يتحقق تركه في ضمن ضد آخر * واستدل القائلون بأن الأمر بالشئ ليس نهياً عن ضده ولا نقيضه بأنه لو كان الأمر بالشئ عين اللهي عن الضد ومستلزماً له لزم تعقل الضد والقطع حاصل بتحقيق الأمر بالشئ مع عدم خطور الضد على البال * واعتراض بأن الذي لا يخطر بالبال من الاضداد دائماً هو الاضداد الجزئية وليست مرادة القائل بأن الأمر بالشئ نهى عن ضده واللهي عن الشئ أمر بضده بل المراد الضد العام وهو ما لا يجتمع المأمور به وتعقله لازم للأمر واللهي إذ طلب الفعل موقوف على العلم بعدمه لا انتفاء طلب الحاصل المعلوم حصوله والعلم بعدمه لازم والعلم بالضد الخاص والضد الخاص لازم للضد العام فلا بد من تعقل الضد العام في الأمر بالشئ وكذلك لا بد منه في النهي عن الشئ * ولا يخفى ما في هذا الاعتراض من عدم التوارد فإن شرط التوارد الذي هو مدار الاعتراض كون مورد الإيجاب والسلب للخصائص بحيث يكون قول كل منهما على طرف النقيض لقول الآخر والمستدل انما يفي خطور الضد الخاص على الإطلاق فقول المعترض أن الذي لا يخطر هو الاضداد الجزئية موافقة معه فيما فلا يتحقق المناظرة بينهما باعتبار ذلك نعم يجاب عنه بأن مراد المعترض من ذلك بيان غلط المستدل من حيث أنه اشتبه عليه مراد القائل بأن الأمر بالشئ نهى عن الضد فزعم أن مراده الاضداد الجزئية وليس كذلك بل الضد العام ولا يصح في خطوره بالبال لما تقدم فحينئذ تعقد المناظرة بينهما ويتحقق التوارد وأيضا هذا الاعتراض متناقض في نفسه فإن قول المعترض إن ما لا يخطر بالبال هو الاضداد الجزئية يناقض قوله أن العلم بعدم الفعل ملزوم العلم بالعدد الخاص لأن الإيجاب الجزئي نقيض السلب الكلي عند اتحاد النسبة * وأجيب بمنع توقف الأمر بالفعل على العلم بعدم التلبس بذلك الفعل في حال الأمر به لأن المطلوب مستقبلي فلا حاجة للطالب إلى الالتفات إلى ما في الحال من وجود الفعل أو عدمه ولو سلم توقف الأمر بالفعل على العلم بعدم التلبس به فالكشف عن الفعل المطلوب مشاهد محسوس فتعقد تحقق ما توقف عليه الأمر بالفعل من العلم بعدم التلبس به ولا يستلزم شهود الكف بالسكون عن الحركة اللازمة لمباشرة الفعل المأمور به (١) ولو سلم لزوم تعقل الضد في الجملة فيجوز تعقله ليس ملزوماً لمعلق الطلب بتركه الذي هو معنى اللهي عن الضد لجواز الاكتفاء في الأمر بالشئ بمنع ترك الفعل المأمور به فترك المأمور به ضده وقد تعقل حيث منع عنه لاسكنه

(١) كذا بالأصل ولعله سقط من العبارة مفعول الاستلزام كما يعلم من جملة عبارة التعوير وشرحه ونصها (ولا يستلزم) الكف حينئذ (العلم بفعل ضد خاص لحصوله) أي الكف (بالسكون) فلا يلزم تعقل الضد

أه كنهه مصححه

وحقيقة ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه فقال جماعة من أهل الأصول ان الاتيان بالمأمور به على وجه يستلزم سقوط القضاء وقال القاضي عبد الجبار لا يستلزم استبدال القائلين بالاستلزام بأنه لو لم يستلزم سقوط القضاء لم يعلم امتثال أبدا واللازم منتف فالمزوم منه اما الملازمة فلأنه حينئذ يجوز ان يأتي بالمأمور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك وانما انتفاء اللازم فيسقط قطعا واتفاقا وأيضا ان القضاء عبارة عن استبدال ما قد فات من مصلحة الاداء والفرص أنه قد جاء بالمأمور به على وجهه ولم يفت منه شيء وحصل المطالب بتمامه فلو أتى به استدرا كالكان تحصيله لا يحصل قال في المحصول فعل المأمور به يقتضي الاجزاء خلافا لابي هاشم وأتباعه ولنا وجوه (الاول) أنه أتى بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة وإنما قلنا إنه أتى بما أمر به لأن المسئلة مفرضة فيما اذا كان الامر كذلك وإنما قلنا يلزم أن يخرج عن العهدة لانه لو بقي الامر بعد ذلك لبقى إما متناولا للثاني به أو فريده والاول باطل لان المحاصل لا يمكن تحصيله والثاني باطل لانه يلزم أن يكون الامر قد كان متناولا لغير ذلك الذي وقع تأتيا به ولو كان كذلك لما كان المأني به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف (والثاني) أنه لا يخلو اما أن يجب عليه فعله ثانيا وثالثا أو يقتضي عن عهده بما ينطلق عليه الاسم والاول باطل لما بينا على أن الأمر لا يفيد التكرار والثاني هو المطلوب لانه لا معنى للاجزاء الا كونه كافيافي الخروج عن عهدة الامر (والثالث) أنه لو لم يقتض الاجزاء ان كان يجوز أن يقول السيد لعبد افعل فاذا فعلت لا يجزئ عنك ولو قال ذلك أحد لعبد من أقضا احتج المخالف بوجوه (الاول) أن النهي لا يدل على الفساد بمجرد فاعلا من يجب أن لا يدل على الاجزاء بمجرد (والثاني) أن كثيرا من العبادات يجب على الشارع فيها تمامها والمضى فيها ولا تجزئه عن المأمور به كالجمعة الفاسدة والصوم الذي جامع فيه (والثالث) أن الامر بالشئ لا يفيد الا كونه مأمورا به فأما أن الاتيان به يكون سببا لسقوط التكليف فذلك لا يدل عليه بمجرد الامر والجواب عن الاول اننا إن سلمنا أن النهي لا يدل على الفساد لكن الفرق بينه وبين الامر ان نقول النهي يدل على منعه من فعله وذلك لا ينافي أن يقول انك لو أتيت به لجمعت سببا لحكم آخر اما الامر فلا دلالة فيه الا على اقتضاء المأمور به مرة واحدة فاذا أتى به فقد أتى بتمام مقتضى فوجب أن لا يبقى الامر بعد ذلك مقتضيا لشيء وعن الثاني أن تلك الافعال مجزئة بالنسبة الى الأمر الوارد بتمامها وغير مجزئة بالنسبة الى الامر الاول لان الأمر الاول يقتضي إيقاع المأمور به لا على حد الوجه الذي وقع بل على وجه آخر وذلك الوجه لم يوجد وعن الثالث أن الاتيان بتمام المأمور به يوجب أن لا يبقى الامر مقتضيا بعد ذلك وذلك هو المراد بالاجزاء

﴿ الفصل الثامن ﴾

بحث كون القضاء
بأمر جديد أو
بالأمر الأول

اختلفوا هل القضاء بأمر جديد أو بالامر الاول هذه المسئلة لها صورتان ﴿ الصورة الأولى ﴾ الامر المقيد كما اذا قل افعل في هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى فالامر الاول هل يقتضي إيقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت ففعل لا يقتضي لوجهين (الاول) أن قول القائل لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لا يتناول الامر (١) واذا لم يتناوله لم يدل عليه بنفي ولا اثبات (الثاني) ان أوامر الشرع نارية لا تستلزم وجوب القضاء كما في صلاة الجمعة ونارة تستلزمه ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال فلا يلزم القضاء بالأمر الجديد وهو الحق واليه ذهب الجمهور وذهب جماعة من الحنابلة والحنفية والمعتزلة الى أن وجوب القضاء يستلزمه الامر بالاداء في الزمان المعين لان الزمان

(١) كذا بالأصل ولعله سقط من العبارة قوله فعله في غيره اهـ مصححه

غير داخل في الامر بالفعل ورد بأنه داخل لكونه من ضروريات الفعل المعين وقته والالزام أن يجوز التقديم على ذلك الوقت المعين والالزام باطل فاللزم ومثله ﴿ الصورة الثانية ﴾ الامر المطلق وهو أن يقول فاعل ولا يقيد بزمان معين فاذا لم يفعل المسكّن ذلك في أول أوقات الامكان فهل يجب فعله فيما بعد أو يحتاج الى دليل فن لم يقل بالفور يقول إن ذلك الامر المطلق يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج المسكّن عن العهدة الا بفعله ومن قال بالفور قال انه يقتضي الفعل بعد أول أوقات الامكان وبه قال أبو بكر الرازي ومن القائلين بالفور من يقول انه لا يقتضيه بل لا بد في ذلك من دليل زائد ﴿ قال في المحصول ومنشأ الخلاف أن قول القائل لغيره افعل هل معناه افعل في الزمان الثاني فان عصيت في الثالث فان عصيت في الرابع ثم كذلك أبدا أو معناه في الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الأمر الأول الفعل في سائر الأزمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه والحق ان الأمر المطلق يقتضي الفعل من غير تقييد بزمان فلا يخرج المسكّن عن عهده الا بفعله وهو أداء وان طال التراخي لان تعيين بعض أجزاء الوقت له لا دليل عليه واقضاؤه الفور لا يستلزم أنه بعد أول أوقات الامكان قضاء بل غاية ما يستلزمه أن يدون المسكّن تأملا لتأخير عنه الى وقت آخر ﴿ وقد استدل القائلين بأن الامر المقيد بوقت معين لا يقتضي إيقاع ذلك الفعل في وقت آخر بأنه لو وجب القضاء بالامر الاول لكان مقتضيا للقضاء والالزام باطل فاللزم ومثله أما الملازمة فينبغي اذا وجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم وأما انتفاء اللازم فلا يناقضون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء ولا يتناول له أصلا ﴿ واستدل لهم أيضا بأنه لو وجب القضاء بالامر الاول لاقتضاءه ولو اقتضاءه لكان أداءه فيكونان سواء فلا يأتى بالتأخير ﴿ وأجيب عن (١) بأن الأمر المقيد بوقت أمر بإيقاع الفعل في ذلك الوقت المعين فاذا فات قبل إيقاع الفعل فيه بقي الوجوب مع نقص فيه فكان إيقاعه فيما بعده قضاء ﴿ ويرد هذا بنجاء الوجوب بعد انقضاء الوقت المعين ﴿ واستدل القائلون بأن القضاء بالامر الاول بقوله لم الوقت للمأمور به كالأجل للدين فكأن الدين لا يسقط بترك تأديته في أجله المعين بل يجب القضاء فيما بعده فكذلك المأمور به اذا لم يفعل في وقته المعين ﴿ ويوجب عن هذا بالفرق بينهما ما بالاجماع على عدم سقوط الدين اذا انقضى أجله ولم يقضه من هو عليه وبأن الدين يجوز تقديمه على أجله المعين بالاجماع واستدلوا (٢) محل النزاع فانه لا يجوز تقديمه عليه بالاجماع ﴿ واستدلوا أيضا بأنه لو وجب بأمر جديد لكان أداءه لأنه أمر بفعله بعد ذلك الوقت المعين فكان كالامر بفعله ابتداء ﴿ ويوجب عنه بأنه لا بد في الامر بالفعل بعد انقضاء ذلك الوقت من قرينة تدل على انه يفعل استدرا كالمافات أمامه عدم القرينة الدالة على ذلك فاقالوه يلزم ولا يضرنا ولا ينبغي لهم

﴿ الفصل التاسع ﴾

اختلفوا هل الأمر بالأمر بالشئ أم بذلك الشئ أم لا فذهب الجمهور الى الثاني وذهب جماعة الى الاول واحتج الاولون بأنه لو كان الامر بالأمر بالشئ أم بذلك الشئ لكان قول القائل لسيد العبد صم عبدك يبيع ثوبي تعديا على صاحب العبد بالتصرف في عبده بغير إذنه ولـ كان قول صاحب الثوب بعت ذلك للعبد لا تبعه مناقضا لقوله للسيد صم عبدك يبيع ثوبي لورود الامر والنهاي على فعل واحد وقال السبكي ان لزوم التعدي ممنوع لان التعدي هو أمر عبد الغير بغير أمر سيده فان أمره للعبد متوقف على أمر سيده (١) كذا بالاصل بسقوط مدخول عن ولعل الاصل عن هذين يعني الدليلين . وانظر حاشية السعد على شرح العبد في هذا المقام وتأمل اه مصححه (٢) كذا بالاصل ولعل صوابه بخلاف محل النزاع اه مصححه

بحث كون الامر
بالامر بالشئ
أمر به أولا

وليس بشئ لان النزاع في ان قوله من عبدك الخ هل هو امر للعبد يبيع الثوب أم لا في أن السيد اذا
 أمر عبده بموجب من عبدك هل يتحقق عند ذلك أمر للعبد من قبل القائل من عبدك يجعل السيد صغيرا أو
 وكبلا * وأما استدلالهم بما ذكروه من المناقضة فقد أجيب عنه بأن المراد هنا منعه من البيع بعد طلبه منه وهو
 نسخ لطلبه منه * واحتج الآخرون بأمر الله سبحانه لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم بأن يأمرنا فأناموا ورون
 بتلك الأوامر وكذلك أمر الملك لوزيره بأن يأمر فلانا بكذا فان الملك هو الأمر لذلك الأمر ولا الوزير
 وأجيب بأنه فهم ذلك في صورتين من قرينة ان الأمر وألا هو رسول ومبلغ عن الله وأن الوزير هو مبلغ
 عن الملك لامن لفظ الأمر المتعلق بالمأمور الأول (١) ومحل النزاع هو هذا * أمالو قال قل فلان افعل كذا فالأول
 أمر والثاني مبلغ بلانزع كذا نقل عن السبكي وابن الحاجب واختار السعد التوسية بينهما والأول أولى قال في
 المحصول فلو قال زيد لممر وكل ما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك فالأمر بالأمر بالشئ أمر بذلك الشئ
 في هذه الصورة ولكنه بالحقيقة إنما جاء من قوله كل ما أوجب عليك فلان فهو واجب أمالو لم يقل ذلك كما في
 قوله صلى الله عليه وآله وسلم مروه بالصلاة وهم أبناء سبع فان ذلك لا يقتضي الوجوب على الصبي انتهى وهذا
 الحديث ثابت في السنن * ومما يصلح مثالا لحل النزاع ما ثبت في الصحيحين وغيرهما من قوله صلى الله عليه وآله وسلم
 لعمر وقد طاق ابنه عبد الله أمراته وهي حائض مروه فليراجعها وقيل انه ليس مما يصلح مثالا لهذه المسئلة
 لانه قد صرح فيه بالأمر من الشارع بالمراجعة حيث قال فليراجعها بالأم والأمر وانما يكون مثالا لو قال مروه بأن
 راجعها والظاهر انه من باب قل فلان افعل كذا وقد تقدم الخلاف فيه

﴿ الفصل العاشر ﴾

بحث كون الأمر
 بالماهية السككية
 يقتضي ماذا

اختلفوا هل الأمر بالماهية السككية يقتضي الأمر بها أو بشئ من جزئياتها على التعيين أم هو أمر بفعل مطلق
 تصدق عليه الماهية ويخبر به عنها صدق السككي على جزئياته من غير تعيين فذهب الجمهور الى الثاني وقال
 بعض الشافعية بالأول * واحتج الأولون بأن الماهية السككية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب والامتنع
 الامتنال وهو خلاف الاجماع ووجه ذلك انها لو وجدت في الاعيان لزم تعددها كية في ضمن الجزئية فن
 حيث انها موجودة تكون شخصية جزئية ومن حيث انها الماهية السككية تكون كلية وانه محال فن قال
 لآخر بع هذا الثوب فان هذا لا يكون أمرا يبيعه بالفين ولا بالثلثين الزائد ولا بالثلثين المساوي لان هذه
 الأنواع مشتركة في مسمى البيع وتمييزه كل واحد منها بخصوص كونه بالفين أو بالثلثين الزائد أو المساوي
 ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز وغير مستلزم له فالأمر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك لا يكون أمرا عاباه
 يمتاز كل واحد من الأنواع عن الآخر بالذات ولا بالاستلزام واذا كان كذلك فالأمر بالجنس لا يكون البتة
 أمرا بشئ من أنواعه لكن اذا دلت القرينة على ارادة بعض الأنواع حمل اللفظ عليه * قال في المحصول وهذه
 قاعدة شرعية برهانية ينحل بها كثير من القواعد الفقهية ان شاء الله * ومما يوضح المقام ويحصل به المرام من
 هذا الكلام ما ذكره أهل علم المعقول من ان الماهيات ثلاث (الاولى) الماهية لا بشرط شئ من القيسود ولا
 بشرط عدمها وهي التي يسميها أهل المنطق الماهية المطلقة ويسمونها السككية الطبيعية والخلاف في وجودها
 في الخارج معروف والحق أن وجودها الطبيعي بمعنى وجودها خاصة (والثانية) الماهية بشرط لاشئ أي بشرط
 خلوها عن القيود ويسمونها الماهية المجردة ولا خلاف بينهم في انها لا توجد في الخارج (والثالثة) الماهية

(١) قوله بالمأمور الأول كذا بالأصل وصوابه بالمأمور الثاني تدبر اهـ

بشرط شيء من القيود ولا خلاف في وجودها في الخارج * وتحققه ان الماهية قد تؤخذ بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة فلا يصدق على المتعدد والعكس وكالمقيد بهذا الشخص فلا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا ارتباط في وجودها في الاعيان وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء ولا خفاء في أنها لا توجد في الاعيان بل في الازدهان وقد تؤخذ لا بشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن يقارنها شيء من العوارض وأن لا يقارنها تكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهي السكلى الطبيعي والماهية لا بشرط شيء والمحق وجودها في الاعيان لكن لا من حيث كونها جزءاً من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الاكثرين بل من حيث انه يوجد شيء يصدق هي عليه وتكون عينه بحسب الخارج وان تغاير بحسب المفهوم ومجموع ما ذكرناه يظهر لك بطلان قول من قال بان الأمر بالماهية الكلية يقتضى الأمر بها ولم يأو ابد ليسل بدل على ذلك دلالة مقبولة

الفصل الحادى عشر *

اختلفوا اذا تعاقب أمران بمثلين هل يكون الثانى للتأ كيد فيكون المطلوب الفعل مرة واحدة أو للتأسيس فيكون المطلوب الفعل مكرراً وذلك نحو ان يقول صل ركعتين صل ركعتين فقال الجبائى وبعض الشافعية انه للتأ كيد وذهب الاكثر الى انه للتأسيس وقال أبو بكر الصيرفى بالوقف في كونه تأسيساً أو تأ كيداً وبه قال أبو الحسين البصرى * احتج القائلون بالتأ كيد بأن التكرير يقد كثر في التأ كيد فمكان الحمل على ما هو أكثر والحق الأقل به أولى وبأن الأصل البراءة من التكليف المتكرر فلا يصار اليه مع الاحتمال * ويجاب بمنع كون التأ كيداً كثر في محل النزاع فان دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الأصل الظاهر ومنع صحة الاستدلال بأصلية البراءة أو ظهورها فان تكرار اللفظ يدل على مدلول كل واحد منهما أصلاً وظاهراً لان أصل كل كلام وظاهره الافادة لا الاعادة وأيضاً للتأسيس أكثر والتأ كيد أقل وهذا معلوم عند كل من يفهم لغة العرب * واذا تقررت لك ترجيحان هذا المذهب عرفت منه بطلان ما احتج به القائلون بالوقف من انه قد تعارض الترجيح في التأسيس والتأ كيد * أمالوم يكن الفعلان من نوع واحد فلا خلاف ان العمل بهما متوجه نحو وصل ركعتين صم يوماً وهكذا اذا كانا من نوع واحد ولو كانا من القرينة الدالة على ان المراد التأ كيد نحو صم اليوم صم اليوم ونحو وصل ركعتين صل الركعتين فان التقيد باليوم وتعريف الثانى يفيدان أن المراد الثانى هو الاول وهكذا اذا اقتضت العادة ان المراد التأ كيد ونحو اسقنى ماءً اسقنى ماءً وهكذا اذا كان التأ كيد بحرف العطف نحو وصل ركعتين وصل ركعتين لان التكرير المفيد للتأ كيد لم يبعد ايراده بحرف العطف وأقل الاحوال ان يكون قليلاً والحمل على الاكثر أولى * أمالو كان الثانى مع العطف معرفاً فالظاهر التأ كيد ونحو وصل ركعتين وصل الركعتين لان دلالة اللام على ارادة التأ كيد أقوى من دلالة حرف العطف على ارادة التأسيس

الباب الثانى فى النواهي وفيه مباحث ثلاثة *

البحث الأول * اعلم ان النهى فى اللغة معناه المنع يقال نهاه عن كذا أى منعه عنه ومنه سمي العقل نهية لانه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب وينمعه عنه وهو فى الاصطلاح القول الانشائى الدال على طلب كنف عن فعل على جهة الاستعلاء فنخرج الامر لانه طاب فعل غير نفى ونخرج الالتماس والدعاء لانه لا استعلاء

بحث تعاقب
أمرين متماثلين
أو متغايرين

بحث معنى النهى
لغة واصطلاحاً

فيه ما ورد على هذا الحد قول القائل كف بقميد عن كذا وأجيب بأنه يلزم كونه من جملة أفراد النهي فلا يرد النقض به ولهذا قيل إن اختلافها باختلاف الحثيات والاعتبارات فقولنا كف عن الزنا باعتبار الإضافة إلى الكف أمر وإلى الزنا نهى وأوضح صيغ النهي لا تفعل كذا ونظائرهما ويلحق بها اسم لا تفعل من أسماء الأفعال كما فان معناه لا تفعل وصه فان معناه لا تتكلم وقد تقدم في هذا الأمر ما إذا رجعت إليه عرفت ما برر في هذا المقام من الكلام اعتراضا ودفعاً

بحث معنى النهي
الحقيقي

﴿ البحث الثاني ﴾ اختل في معنى النهي الحقيقي فذهب الجمهور إلى أن معناه الحقيقي هو التحريم وهو الحق ويرد في أعاده مجازاً كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تصلوا في مبارك الأبل فانه للكرهية وكما في قوله تعالى (رابنا لا تزغ قلوبنا) فانه للدعاء وكما في قوله تعالى (لا تسألوا عن أشياء) فانه للإرشاد وكما في قول السيد لعبد الذي لم يمتثل أمره لا تمتثل أمرى فانه للتهديد وكما في قوله تعالى (ولا تمدن عينيك) فانه للتحقير وكما في قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلاً) فانه لبيان العاقبة وكما في قوله تعالى (لا تعتذروا اليوم) فانه للتأنيب وكما في قولك لمن يسأوك لا تفعل فانه للإلتماس * والحاصل أنه يرد مجازاً لما ورد له الأمر كما تقدم ولا يخالف الأمر إلا في كونه يقتضي التكرار في جميع الأزمنة وفي كونه للغير فيجب ترك الفعل في الحال * قيل ويخالف الأمر أيضاً في كون تقدم الوجوب قرينة دالة على أنه للإباحة ونقل الاستاذ أبو إسحاق الأسفرائني الإجماع على أنه لا يكون تقدم الوجوب قرينة للإباحة وتوقف الجويني في نقل الإجماع ومجرد هذا التوقف لا يثبت له (١) في نقل الاستاذ * واحتج القائلون بأنه حقيقة في التحريم بأن العقل يفهم التحريم من الصيغة المجردة عن القرينة وذلك دليل الحقيقة واستدلوا أيضاً باستدلال السلف بصيغة النهي المجردة عن التحريم وقيل أنه حقيقة في الكراهة واستدلوا على ذلك بأن النهي إنما يدل على مرجوحية المنهى عنه وهو لا يقتضي التحريم وأجيب بمنع ذلك بأن السابق إلى الفهم عند التجرد هو التحريم وقيل مشترك بين التحريم والكراهة فلا يميز أحدهما لا بدليل والا كان جعله لأحدهما ترجيحاً من غير مرجح وقالت الحنفية أنه يكون للتحريم إذا كان الدليل قطعياً ويكون للكراهة إذا كان الدليل ظاهراً ورد بأن النزاع إنما هو في طلب الترك وهذا الطلب قد يستغاذ بقطعي فيكون قطعياً وقد يستغاذ بظني فيكون ظنياً

بحث اقتضاء النهي
للفساد

﴿ البحث الثالث ﴾ في اقتضاء النهي للفساد فذهب الجمهور إلى أنه إذا تعاق النهي بالفعل بأن طلب الكف عنه فإن كان لعينه أي لذات الفعل أو لجزئته وذلك بأن يكون منشأ النهي قبلاً ذاتياً كان النهي مقتضياً للفساد المرادف للطلان سواء كان ذلك الفعل حسياً كالزنا وشرب الخمر أو شرعياً كالصلاة والصوم والمراد عندهم أنه يقتضيه شرعاً لا لغة وقيل أنه يقتضي الفساد لغة كما يقتضيه شرعاً وقيل إن النهي لا يقتضي الفساد إلا في العبادات فقط دون المعاملات وبه قال أبو الحسين البصري والغزالي والرازي وابن الملاحي والرصاص * استدلل الجمهور على اقتضائه للفساد شرعاً بأن العلماء في جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون به على الفساد في أبواب الرويات والائسدة والبيوع وغيرها وأيضاً لو لم يفهم من نفيه حكمته يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمته تدل عليها الصحة واللازم باطل لأن الحكمين أن كانتا متساويتين تمارضا وتساقتا فكان فعله كلا فعل وامتنع النهي عنه لخاوه عن الحكمته وإن كانت حكمته النهي مرجوحاً فأولى لغوات الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة

(١) يماض بالأصل ولعل المتروك قوله قدح كما يؤخذ من عبارة ابن أمير الحاج حيث قال بعد قول ابن الهمام وتوقف الامام لا يتجه إلا بالظن في نقله ونقل الخلاف مانصه وظاهر كلام الامام أنه لم يقله إلا تخميناً فلا يقدح

فساد الصوم يوم العيد بالنهي الوارد عن صومه وليس ذلك لذاته ولا لجزئه لانه صوم وهو شرع بل لكونه صوما في يوم العيد وهو وصف لذات الصوم * قال بعض المحققين من أهل الأصول إن النهي عن الشيء لوصفه هو أن ينهى عن الشيء مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا ولا تبس كذا وحاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف عليه للنهي * أما النهي عن الشيء لغيره نحو النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فمقتضى الفساد لعدم ضافته لوجوب أصله لغير المتعلقين والظاهر أنه يضاد وجود أصله لأن التحريم هو إيقاع الصلاة في ذلك المكان كما صرح به الشافعي * أتباعه وجماعته من أهل العلم فهو كالنهي عن الصوم في يوم العيد لا فرق بينهما * وأما الحنفية فيفرقون بين النهي عن الشيء لذاته ولجزئه ولوصف لازم ولوصف محاور ويحكمون في بعض بالصحة وفي بعض بالفساد في الأصل أو في الوصف ولهم في ذلك فروق وتدقيقات لا تقوم بمثلها لحجة نعم النهي عن الشيء لذاته أو لجزئه الذي لا يتم إلا به يقتضي فساد في جميع الأحوال والأزمنة والنهي عنه لوصف الملازم يقتضي فساد ما دام ذلك الوصف والنهي عنه لوصف فارق أو لا مخرج يقتضي النهي عنه عند إيقاعه تصفا بذلك الوصف وعند إيقاعه في ذلك الأمر الخارج عنه لأن النهي عن إيقاعه مقيد بما يستلزم فساد ما دام إيقاعه

الباب الثاني في العموم وفيه ثلاثون مسألة *

ما قيل في حد
العام

المسألة الأولى * في حده وهو في اللغة شمول أمر لم تعد سواء كان الأمر لفظاً أو غيره ومنه قولهم عنهم الخبير إذا شغلهم وأحاط بهم وأما حده في الاصطلاح فقال في المحصول هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد كقوله الرجال فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له ولا تدخل عليه السكرات كقولهم رجال لأنه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا التثنية ولا الجمع لأن لفظ رجالان ورجال يصلح لكل اثنين وثلاثة ولا يفيدان الاستغراق ولا الفاظ العدد كقولنا خمسة لأنه يصلح لكل خمسة ولا يستغرق * وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك والذي له حقيقة ومجاز فإن عمومته لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معانيه * وقد سبقه إلى بعض ما ذكر في هذا الحد أبو الحسين البصري فقال العام هو اللفظ المستغرق ما يصلح له ورد عليه المشترك إذا استغرق جميع أفراد معنى واحد وان دفع الاعتراض عنه بن زيادة قيد بوضع واحد ثم ورد عليه نحو عشرة ومائة ونحوهما لأنه يستغرق ما يصلح له من المتعدد الذي يفيد وهو معنى الاستغراق ودفع بمثل ما ذكره في المحصول وقال أبو علي الطبري هو مسارات بعض ما تناوله لبعض واعتراض عليه بلفظ التثنية فإن أحدهما مساو للآخر وليس بعام وقال القفال الشافعي أقل العموم شيئا كان الخصوص واحد وكأنه نظر إلى المعنى اللغوي وهو الشمول والشمول حاصل في التثنية والافن المعلوم أن التثنية لا تسمى عمومًا لاسيما إذا قلنا أقل الجمع ثلاثة فإذا سلب عن التثنية أقل الجمع فسلب العموم عنها أولى وقال المازري العموم عند أئمة الأصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعداً والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيهما من معنى الجمع والشمول الذي لا يتصور في الواحد ولا يتحقق ما يرد عليه * وقال الغزالي هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً واعتراض عليه أنه ليس بجامع ولا مانع أما كونه ليس بجامع فآخر وج لفظ العموم والمستحيل فإنه عام ومدلوله ليس بشيء وأيضا الموصولات مع صلاتها من جملة العام وليست بلفظ واحد وأما أنه ليس بمانع فلأن كل شيء يدخل في الحد مع أنه ليس بعام وكذلك كل جمع معهود وليس بعام * وقد أجيب عن الأول بأن العموم والمستحيل لشيء لغة وإن لم يكن شيئا في الاصطلاح وعن الثاني بأن الموصولات هي التي ثبت لها العموم

والصلوات مبنيات لها. وقال ابن فورك اشترى من كلام المصنف ان العموم هو اللفظ المستغرق وليس كذلك لان الاستغراق عموم ومادونه عموم وأقل العموم اثنان وقال ابن الحاجب ان العام هو ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا مضمرة وقوله ما دل جنس وقوله على مسميات يخرج نحو زيد وقوله باعتبار أمر اشتركت فيه يخرج نحو عشرة فان العشرة دلت على آحاد لا باعتبار أمر اشتركت فيه لان آحاد العشرة أجزاء العشرة لا جزئياتها فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة وقوله مطلقا يخرج اليهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصمه بالمعنيين وقوله ضرورة أي دفعة واحدة يخرج نحو رجل مما يدل على وفردانه بدلا لا ثمولا ويرد عليه خروج نحو علماء البلد مضاف من العمومات الى ما يخصه مع انه عام قصد به الاستغراق ووجه ورود ذلك عليه من حيث اعتباره في التعريف بقيد الاطلاق مع ان العام المضاف قد فيه مضافا اضعف هو اليه وأجيب بأن الذي اشتركت المسميات فيه هو علماء البلد مطلقا لا العالم وعالم البلد لم يتعبد به فيردا فمفيد العامة ويرد عليه أيضا انه قد اعتبر الافراد في العام وعلماء البلد مركب وأجيب بأن العام انما هو المضاف من حيث أنه مضاف والمضاف اليه خارج * وأورد عليه الجمع المنكر كرجال فانه يدل على مسميات وهي آحاده باعتبار ما اشتركت فيه وهو مفهوم رجل مطلقا لعدم العهد وليس بعام عنده من يشترط الاستغراق * وقد أورد على المتعبرين للاستغراق في حد العام مطلقا فردا كان أو جمعا ان دلالة على الفردية انية اداس الفرد بدلا ولا مطابقا لان المدلول المطابق هو مجموع الافراد المشتركة في المفهوم المعتمد به في ماضيه وجوابه ولا خبايا ولا لازما ولا يمكن جعله أي الفرد مضافا عليه العام لصيرورته بمنزلة كلمة واحدة في اصطلاح العلماء وليس مما يصدق على أفراده بدلا بل شمول ولا يلزم من تعليفه بالكل تعليفه بكل جزئي * وأجيب بأن يلزم من تعليفه بالكل تعليفه بالجزء لا مالمغويا وأن ذلك مما يكفي في الرسوم وفيه نظر * وادعروا ما في في حد العام عامت أن أحسن الحدود المذكورة هو ما ذكرنا عن صاحب المحصول لكن مع زيادة قيد دفعة فالعام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة

بحث كون العموم
من عوارض
الالفاظ والمعاني
أو هما

المسئلة الثانية ذهب الجمهور الى أن العموم من عوارض الالفاظ فادافع عن اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وقال القاضي أبو بكر إن العموم والنسوس يرجعان الى الكلام ثم الكلام المبهين هو المعنى القائم بالنفس دون الصيغ انتهى * واحتج الاولون في اضافة المعاني للعموم بعد انما هم على أنه حقيقة في الالفاظ فقال بعضهم انما تصف به حقيقة كما تصف به الالفاظ وقال بعضهم انما تصف به شأنا وقال بعضهم انها لا تصف به لا حقيقة ولا مجازا واحتج القائلون بأنه حقيقة في مابا بالعموم - حقيقة في شمول أصري متعدد فكما صح في الالفاظ باعتبار شمول اللفظ لمعان متعددة بحسب الوضع صح في المعاني باعتبار (١) لدول لفظ لمعان متعددة بحسب لا يتصوره ولأمر منوي لا من متعدد كعموم المنظر والتدبير ونحوهما وكذلك ما يتصوره الانسان من المعاني الكافية فاشاء له لجزئيات المتعددة لا احد له منها ولذلك يقول المدعيون العام لا يمنع تصوره وقوع الشركة فيه والخاص بخلافه * وأجيب بأن العام شمول وأمر منه دونه ولذا لا يلزم وجوبها ليس كذلك اذا لم يوجد في مكان غير الموجود في المكان الآخر وانما هو أفراد من المنظر والتدبير وأدنا ما ذكره عن المنطوقين غير صحيح فانهم يظنون ذلك على الكل لا على العام * ورد به منع كونه مبهين في العموم (١) قوله باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة بحسب لا بد من راجح كما لا يلزم من في العبارة شمول وتحرير والصواب باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالحقيق في ما يمانه أنه متعدد وراجح تباين عبارة المصنف كتبه وصححه اب

لغة هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم يكن * ونشأ الخلاف هذا هو ما وقع من الخلاف في معنى العموم فن قال بمعنى شمول أمر متعدد الوجود الذي شخصيته يمنع من إطلاقه حقيقة على المعاني فلا يقال هذا المعنى عام لأن الواحد بالشخص لا شمول له ولا يتصف بالشمول لمتعدد الوجود الذي و وحدته ليست بشخصية فيكون عند إطلاق العموم على المعاني مجازا لا حقيقة كما صرح به الرازي * ومن فهم من اللغة أن الأمر الواحد الذي أضيف إليه الشمول في معنى العموم أعم من الشخصي ومن النوعي أجاز إطلاق العام على المعاني حقيقة * وقيل إن محل النزاع إنما هو في صحة تخصيص المعنى العام كما يصح تخصيص اللفظ العام لا في اتصاف المعاني بالعموم وفيه بعد فان نصوص هؤلاء المختلفين مصرحة بأن خلافهم في اتصاف المعاني بالعموم

بحث تصور العموم في الأحكام

المسئلة الثالثة * هل يتصور العموم في الأحكام حتى يقال حكم سارق عام أنكره القاضي وأثبت الجويني وابن القشيري وقال المازري الحق بناء هذه المسئلة على أن الحكم يرجع إلى قول أو إلى وصف يرجع إلى الذات فان قلنا بالثاني لم يتصور العموم المتقدم في الأفعال وان قلنا يرجع إلى قول فقوله سبحانه السارق يشمل كل سارق فنفس القطع فعل والأفعال لا عموم لها قال القاضي أبو عبد الله القشيري الحنفى في كتابه مسائل الخلاف في أصول الفقه دعوى العموم في الأفعال لا تصح عند أصحابنا ودليلنا أن العموم ما اشتمل على أشياء متغيرة والفعل لا يقع إلا على درجة واحدة وقال الشيخ أبو إسحق لا يصح العموم إلا في الألفاظ وأما في الأفعال فلا يصح لأنها تقع على صفة واحدة فان عرفت اختصاص الحكم بها أو لا صار مجازا عرفت صفة مثل قول الرازي جمع بين الصلاتين في السفر فهذا مقصور على السفر ومن الثاني قوله في السفر فلا يدري أنه كان طويلا أو قصيرا فيجب التوقف فيه ولا يدعى فيه العموم وقال ابن القشيري أطلق الأصوليون أن العموم والخصوص لا يتصور إلا في الأقوال ولا يدخل في الأفعال أعنى في ذواتها فأما في اسمائها فقد يتحقق ولهذا لا يتحقق ادعاء العموم في أفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال شمس الأئمة السرخسي ذكر أبو بكر الجصاص أن العموم حقيقة في المعاني والأحكام كما هو في الأسماء والألفاظ وهو غلط فان المذهب عندنا أنه لا يدخل المعاني حقيقة وان كان يوصف به مجازا قال القاضي عبد الوهاب في الإقادة الجمهور على أنه لا يوصف بالعموم إلا القول فقط وذهب قوم من أهل العراق إلى أنه يصح ادعاؤه في المعاني والأحكام ومما ادهم بذلك حمل الكلام على عموم الخطاب وان لم يكن هناك صيغة كقوله (حرمت عليكم الميتة) فانه لما لم يصح تناول التحريم لها عمما بتحرير جميع التصرفات من الأكل والبيع واللبس وسائر أنواع الانتفاع وان لم يكن للأحكام ذكر في التحريم بعموم ولا خصوص وكذلك قوله إنما الأعمال بالنيات عام في الأجزاء والكامل والذي يقوله أكثر الأصوليين والفقههاء اختصاصه بالقول وان وصفهم الجمهور والمعدل بأنه عام مجاز انتهى فعرفت بما ذكرناه وقوع الخلاف في اتصاف الأحكام بالعموم كما وقع الخلاف في اتصاف المعاني به

بحث كون عموم العام شموليا وعموم المطلق بدليا والفرق بين العمومين

المسئلة الرابعة * اعلم أن العام عمومه شمولي وعموم المطلق بدلي وهذا يصح الفرق بينهما فن أطلق على المطلق اسم العموم فهو باعتبار أن موارد غير محصورة فصح إطلاق اسم العموم عليه باعتبار الحيشية والفرق بين عموم الشمول وعموم البديل أن عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البديل كلي من حيث أنه لا يمنع تفرده فهو من وقوع الشركة فيه ولا يمكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد بل على فرد شائع في أفراده يتناولها على سبيل البال ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة * قال في الحصول اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي من غير أن يكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد أو إيجابا فهو المطلق وأما

اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة كثرة، بحيث بحيث لا تتناول ما يدل عليها فهو
اسم العدد وان لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام وهذا ظهر خطأ من قال المطلق هو الدال على واحد لا بعينه
فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية انتهى * فجعل في كلامه هذا معنى المطلق هو المطلق عن
التقييد فلا يصدق الا على الحقيقة من حيث هي وهو غير ما عليه الاصطلاح عند أهل هذا الفن وغيرهم كما
عرفت مما قدمنا * وقد تعرض بعض أهل العلم للفرق بين العموم والعام فقال العام هو اللفظ المتناول للعموم
تناول اللفظ ما يصلح له فالعموم مصدر والعام فاعل مشتق من هذا المصدر وهما متمايزان لان المصدر والفعل
غير الفاعل قال الزركشي في البحر ومن هذا يظهر الانكار على عبد الجبار وابن برهان وغيرهما في قولهم
العموم اللفظ المستغرق فان قيل أرادوا بالمصدر اسم الفاعل قلنا لا سيما في مجاز ولا ضمير ورة لا رتبة كما
مع امكان الحقيقة وفرق القراء في بين الاعم والعام بأن الاعم انما يستعمل في المعنى والعام في اللفظ فاذا قيل هذا
أعم تبادر الذهن للمعنى واذا قيل هذا عام تبادر الذهن لللفظ

بحث كون العموم
له صيغة حقيقة

المسئلة الخامسة ذهب الجمهور الى أن العموم له صيغة موضوعية له حقيقة وهي استثناء الشرط والاستفهام
والموصولات والجوهر المعرفة تعريف الجنس والمضافة واسم الجنس والنكرات الحقيقة والمفردات المجرى باللام واللفظ
كل وجميع ونحوها * نذكر ان شاء الله الاستدلال على عموم هذه الصيغة ونحوه ذكرنا في صلا * قالوا لان
الحاجة ما ساء الى الالفاظ العامة لتعذر جمع الآحاد على المتكلم فوجب أن يكون لها ألفاظ * وهو ضرورة حقيقة لان
العرض من وضع اللغة الاعلام والافهام * واحتجوا أيضا بأن السيد اذا قال اعباده لا تقربوا مني استأفهم منه
العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة والنسبة في النفي للعموم حقيقة قاله عموم صيغة
وأياهم يزل العاصياء يستدلون بمنزل (والسارق والسارقة فاقطعهوا) و (الزانية والزاني فاجلدوا) وقد كان الصداقة
يحتجون عند حدوث الحادثة عند الصيغ المذكورة على العموم ومنه ما ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم لما
سئل عن الجر الاهلية فقال لم ينزل على في شأنها الا هذه الآية الجامعة (من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره) (١) وما ثبت أيضا من احتجاج عمر وبن العاص لما أنكر عليه ترك الغسل من الجنابة
والعدول الى التيمم مع شدة البرد فقال سمعت الله يقول (ولا تقربوا أنفسكم) ففر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وآله وسلم وكبره العباد من مثل هذه المواد * وما أحجيب به عن ذلك بأننا استأفهم بالقرائن * وباب ساقط لا يلتفت
اليه ولا يعول عليه وقال محمد بن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع الباقى من الحقيقة إنه ليس للعموم صيغة
تخصه وان ما ذكره من الصيغ موضوع في الخصوص وهو أدل الجمع إما اثنان أو ثلاثة على الخلاف في أقل
الجمع ولا يقتضى العموم الاثني * قال الناضى في التقرير والامام في البرهان يزعمون أن الصيغ الموضوع
للجمع نصوص في الجمع محتملات فيما عدا المتيقن قرينة تقتضى تعديها عن أقل المراتب انتهى ولا يخفى
أن قولهم موضوع للخصوص مجرد دعوى ليس لها دليل ولا حجة قائمة عليها وشرا عارضا فكل من يفهم لغة
العرب واستعمالات الشرع لا يخفى عليه هذا وقال جماعة من المرجعية إن شيئا من الصيغ لا يقتضى العموم بذاته
ولامع القرائن بل انما يكون العموم عند ارادة المتكلم فذهب هذا الى أبي الحسن الأشعري * قال في البرهان
نقل مصنفو المقامات عن أبي الحسن الأشعري والواقعية انهم لا يثبتون معنى العموم صيغة لفظية وهذا النقل
على الاطلاق زلل فان أحدا لا يسكره كان التعبير عن معنى الجمع بتدبير اللفظ تشبيرا به كقول الفاضل رأيت
القوم واحدا واحدا لم يفتى منهم أحد وانما ذكر هذه الاماثل لتدل على أن من يذهب بخصوصه الى غير ذلك وانما
أنكر الواقعية لفظا واحدا مشعرة بمعنى الجمع انتهى * ولا يخفى أن هذا الذهب هو فروع بحث ما دفع به الذي

(١) هكذا في
الاصل والمحمول
انه تلا (قل لا جند
فسيما أوحى الى
محرمات الآية اه

قبله ويزيد على ذلك وهو أن أهمل الشرائع المقتضية لكونه عاماشاء لا عندا ومكابرة وقال قوم بالوقف ونقله
القاضي في التقریب عن أبي الحسن الأشعري ومعهظم المحققين وذهب اليه * واحتجوا أنهم سبوا اللغة ووضعها
فلم يجدوا في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضرب من التأكيذ قال في البرهان
ومما زال فيه المناقون عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة وإن تعلقت بالقرائن فأنهم لا يشعرون بالجمع بل تبقى على
التردد هذا وإن صح النقل فيه فهو مخصوص عندى بالتواضع المؤكدة بمعنى الجمع كقول القائل رأيت القوم
أجمعين أكتعين أبصعين فلا يظن بذي عقل أن يتوقف فيها انتهى * وقد اختلفت الواقفة في محل الوقف على
تسعة أقوال (الاول) وهو المشهور من مذهب أئمتهم القول به على الإطلاق من غير تفصيل (الثاني) أن الوقف
إنما هو في الوعد والوعيد دون الأمر والنهي حكاه أبو بكر الرازي عن الكرخي قال ورد بما ظن ذلك مذهب أبي
حنيفة لأنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة (الثالث) القول
بصيغ العموم في الوعد والوعيد والتوقف فيما عد ذلك وهو قول جمهور المرجئة (الرابع) الوقف في الوعد
بالنسبة إلى عصاة هذه الأمة دون غيرها (الخامس) الوقف في الوعد دون الوعد قال القاضي وفرقوا بينهما
بما يليق بالشطح والترهات دون الحقائق (السادس) الفرق بين أن لا يسمع قبل اتصاله بشيء من أدلة لسمع
وكانت وعيدا ووعيدا فيعلم حينئذ العموم في الأخبار التي اتصلت به حكاه القاضي في مختصر التقریب (السابع)
الوقف في حق من لم يسمع خطاب الشرع عند صلى الله عليه وآله وسلم وأما من يسمع منه وعرفه قصر فأنه
فلا وقف فيه كذا حكاه المازري (الثامن) التفصيل بين أن يتقدم بضرب من التأكيذ فيكون للعموم دون
ما إذا لم يتقدم (التاسع) أن لفظة المؤمن والكافر حثيثا وقعت في الشرع أفادت العموم دون غيرها حكاه
المازري عن بعض المتأخرين وقد علمت اندفاع مذهب الوقف على الإطلاق بعدم توازن الأدلة التي تمسك
بها المخالفون في العموم بل ليس بيسر غير أهل المذهب الأول شيء مما يصح إطلاق اسم الدليل عليه فلا وجه
للتوقف ولا مقتضى له * والخاص أن يكون المذهب الأول هو الحق الذي لا ستر به ولا شبهة فيه نظائر لكل
من يفهم فهمه لا يحصى ويعقل الخجة ويعرف مقدارها في نفسه ومقدار ما يحتاجها

المسئلة السادسة في الاستدلال على أن كل صيغة من ثلاث الصيغ للعموم وفيه فروع *

الفرع الأول * في من وما وأين ومتى الاستفهام فهذه الصيغ أمان أن تكون للعموم فقط أولا بخصوص
أو لهما على سبيل الاشتراك أولا لواحد منهما أو لكل باطل إلا الأول * وأما أنه لا يجوز أن يقال إنهم موضوع
للخصوص فقط فلا نه لو كان كذلك لما حسن من المجيب أن يجيب بكسر كل العقلاء لأن الجواب يجب أن يكون
مطابقا للسؤال لكن لا نزاع في حسن ذلك * وأما أنه لا يجوز أن يقال بالاشتراك فلا نه لو كان كذلك لما حسن
الجواب إلا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة * مثلا إذا قال من عندك فلا بد أن تقول سألتني عن
الرجال أو النساء فإذا قال من الرجال فلا بد أن تقول سألتني عن العرب أو النجم فإذا قال عن العرب فلا بد أن
تقول عن ربيعة أو مصر وهكذا إلى أن تأتي على جميع الأقسام الممكنة وذلك لأن اللفظ أمان أن يقال إنه مشترك
بين الاستفراق وبين معينة معينة في الخصوص أو بين الاستفراق وبين جميع المراتب الممكنة في الخصوص
والأول باطل لأن إذا لم يقل به والثاني يقتضي أن لا يجوز من المجيب ذكر الجواب إلا بعد الاستفهام عن كل
تلك الأقسام لأن الجواب لا بد أن يكون مطابقا لسؤال فإذا كان السؤال محتملا لأكثر من جواب قبل أن
يعرف ما منه وقع السؤال لاحتتمل أن لا يكون الجواب مطابقا لسؤال وذلك غير جائز فثبت أنه لو صح الاشتراك

الاستدلال على
كون من وما
وأين ومتى
الاستفهاميات
لعموم

لوجبت هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة اما أولا فلانه لا عام الاوتقنه عام آخر واذا كان كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال وامانا فاننا نعلم بالضرورة من عادة أهل اللسان أنهم يستفهمون مثل هذه الاستفهامات * وأما انه لا يجوز أن تكون هذه الصيغة غير موضوعة للعموم والخصوص فيتعق عليه فبطلت هذه الثلاثة ولم يبق الا القسم الأول

﴿ الفرع الثاني ﴾ في صيغة ما ومن في المجازاة فانه للعموم ويدل عليه أن قول القائل من دخل داري فأكرمه لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لما حسن من الخطاب أن يجري على وجه الأمر الا عند الاستفهام عن جميع الأقسام لكنه قد حسن ذلك بدون استفهام فدل على عدم الاشتراك كما سبق في الفرع الذي قبل هذا وأيضا لو قال من دخل داري فأكرمه حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء من هذا الكلام وحسن ذلك معلوم من عادة أهل اللغة ضرورة والاستثناء يخرج من الكلام ما لولا له لوجب دخوله فيه وذلك أنه لا نزاع ان المستثنى من الجنس يصح دخوله تحت المستثنى منه فالما أن لا يعتبر مع الصحة الوجوب أو يعتبر والأول باطل والالم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقولك جاءني فقهاء الأزبدا وبين الاستثناء من الجمع المعروف كقولك جاءني الفقهاء الأزبدا والفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة العرب فاما أن الاستثناء من الجمع المعروف يقتضي اخراج ما لولا له لوجب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب

الاستدلال على كون ما الشرطيتين للعموم

﴿ الفرع الثالث ﴾ في ان صيغة كل وجميع يفيدان الاستغراق ويدل على ذلك انك اذا قلت جاءني كل عالم في البلد أو جميع علماء البلد فانه يناقضه قولك ما جاءني كل عالم في البلد وما جاءني جميع علماء البلد ولذلك يستعمل كل واحد من هذين الكلامين في تكذيب الآخر والتناقض لا يتحقق الا اذا أفاد السكك الاستغراق لان النفي عن السكك لا يناقض الثبوت في البعض وأيضا صيغة السكك والجميع متقابلتان لصيغة البعض ولولا أن صيغتهما غير محتملة لبعض لم تكن متقابلتان وأيضا اذا قال القائل ضربت كل من في الدار أو ضربت جميع من في الدار سبق الى الفهم الاستغراق ولو كانت صيغة السكك أو الجميع مشتركة بين السكك والبعض لما كان كذلك لان اللفظ المشترك لما كان بالنسبة الى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم الى أحدهما أقوى منها الى الآخر واذا قال السيد لعبده اضرب كل من دخل داري أو جميع من دخل داري فاضرب كل واحد من دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه بضرب جميعهم وله أن يعترض عليه اذا ترك البعض منهم ومثله لو قال رجل لرجل أعتق كل عبيدي أو جميع عبيدي ثم مات لم يحصل الامتثال الا بعتق كل عبده ولا يحصل امتثاله بعتق البعض وأيضا لا يشك عارف بلغة العرب أن بين قول القائل جاءني رجال وجاءني كل الرجال وجميع الرجال فرقا ظاهرا وهو دلالة الثاني على الاستغراق دون الأول والالم يكن بينهما فرق معلوم ان أهل اللغة اذا أرادوا التعبير عن الاستغراق جاؤا بلفظ كل وجميع وما يفيدان فادها ولولم يكونا للاستغراق لكان استعمالهما عند ارادتهم للاستغراق عبثا * قال القاضي عبد الوهاب ليس بعد كل في كلام العرب كلمة أعظم منها ولا فرق بين أن تقع مبتدأها أو تابعة لقول كل امرأة تزوجها فهي طاهرة وجاءني القوم كلهم فيفيد أن المؤ كدبه عام وهي تشمل العقلاء وغيرهم والمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والجمع فذلك كانت أقوى صيغة العموم وتكون في الجميع بلفظ واحد لقول كل النساء وكل القوم وكل رجل وكل امرأة * قال سيوريه معنى قولهم كل رجل كل رجال فأقاموا رجلا لان رجلا شائع في الجنس والرجال الجنس ولا يؤ كدبه المثنى استغناء عنه بكل ولا يؤ كدبه الاذو أجزاء ولا يقال جاءني كذا انتهى * وقد ذكر علماء النحو والبيان الفرق بين أن يتقدم النفي على كل وبين أن يتقدم هي عليه فاذا تقدمت على حرف النفي نحو كل القوم لم يعم أفادت التخصيص

الاستدلال على افادة كل وجميع للاستغراق

على انتفاء قيام كل فرد فرد وان تقدم النفي عليها لم يقيم كل انقوم لم يدل الاعلى نفي المجموع وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم ويسمى الأول عموم السلب والثاني سلب العموم من جهة أن الأول يحكم فيه بالسلب عن كل فرد والثاني لم يفد العموم في حق كل أحد إنما أفاد نفي الحكم عن بعضهم * قال الفراء وهو ذاتي احتضت به كل من بين سائر صيغ العموم قال وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان وأصلها قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن لما قال له ذواليدن أقصرت الصلاة أم نسيت انتهى * وإذا عرفت هذا في معنى كل فقد تقرر أن لفظ جميع هو معنى كل الأفراد وهو معنى قولهم إن العموم الاحاطي وقيل يعتبران من جهة كون دلالة كل على فرد بطريق النصوصية بخلاف جميع وقررت الخفية بينهما بأن كل نعم الأشياء على سبيل الانفراد وجميع نعمها على سبيل الاجتماع وقد روي أن الزجاج حكى هذا الفرق عن المبرد

الاستدلال على
كون أي
الشرطية
والاستفهامية
للعوم

﴿الفرع الرابع﴾ لفظ أي فانه من جملة صيغ العموم اذا كانت شرطية أو استفهامية كقوله تعالى (أيامئذ عواقل السماء الحسنى) وقوله (أيكم يأتيني بعرشها) وقد ذكرها في صيغ العموم الأستاذ أبو منصور البغدادي والشيخ أبو اسحق الشيرازي وإمام الحرمين الجويني وابن الصباغ وسليم الرازي والقاضي أبو بكر وغير الوهاب والرازي والآمدي والصفى الهندي وغيرهم قالوا وتصلح للعاقل وغيره * قال القاضي عبد الوهاب في التلخيص أنها تتناول على جهة الانفراد دون الاستعراق ولهذا اذا قلت أي الرجلين عندك لم يجب الابد كمر واحد قال ابن السمعاني في القواطع وأما كلمة أي فتدل كالكسرة لأنها تصحبها الغطاء ومعنى تقول أي رجل فعل هذا رأي دار دخل قال الله تعالى (أيكم يأتيني بعرشها) وهي في المعنى نكرة لأن المراد بها واحد منهم انتهى * قال الزركشي في البحر وحاصل كلامهم أنها للاستعراق البدلي والشعولي لكن ظاهر كلام الشيخ أبي اسحق أنها للعموم الشعولي وتوسع القرافي فعلى عمومها إلى الموصولة والموصوفة في النداء ومنهم من لم يعمده كالغزالي وابن القشيري لأجل قول النحاة أنها بمعنى بعض اذا أضيفت إلى معرفة وقول الفقهاء أي وقت دخلت الدار فأنت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول كما في كلامهم * والحق أن عدم التكرار لا ينافي العموم وكون مدلولها أحد الشئتين قدر مشترك بينهما وبين بقية الصيغ في الاستفهام * وقال صاحب اللباب من الخفية وأبو زيد في التوقييم كلمة أي نكرة لا تقتضي العموم بنفسها إلا بقرينة الاترى إلى قوله (أيكم يأتيني بعرشها) ولم يقل يأتي ولو قال غيره أي عبيدي ضربته فهو حر فهو ضربهم لم يعتق الا واحد فان وصفها بصفة عامة كانت للعموم كقوله أي عبيدي ضرب بك فهو حر فهو ضربهم جميعا عتقوا للعموم فعل الضرب وصرح الكيا الطبري بأنها ليست من صيغ العموم فقال وأما أي فهي اسم فرد يتناول جزأ من الجملة المضافة قال الله سبحانه وتعالى (أيكم يأتيني بعرشها) فجاء به واحد وقال (أيكم أحسن عملا) وصرح القاضي حسين والشاشي أنه لا فرق بين الصورتين المذكورتين وإن العبيد يعتقون جميعا فيهما وجزم ابن الهمام في التحرير بأنها في الشرط والاستفهام ككل مع النكرة وكالبعض مع المعرفة وهو المناسب لما جوزه النحاة في إقناع الفرق بين قول القائل أي رجل تضرب تضرب وبين أي الرجل تضرب تضرب ظاهر لا يخفى

الاستدلال على
عموم الفكرة في
النفي

﴿الفرع الخامس﴾ النكرة في النفي فانها تم وذلك لوجهين (الأول) أن الانسان اذا قال أ كات اليوم شيئا فن أراد تكذيبه قال ما كات اليوم شيئا فقد كرههم هذا النفي عند تكذيب ذلك الانبات يدل على اتفاهم على كونه تناقضا له فلو كان قوله ما كات اليوم شيئا لا يقتضي العموم لما تناقضا لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي

﴿الوجه الثاني﴾ انها لو لم تكن النكرة في النفي للعموم لما كان قولنا لا إله إلا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله

سبحانه وتعالى فمقرر بهذا أن النكرة المنطوق بها أولاً وليس أولاً مفيداً له عموم وسواء دخل حرف النفي على فعل نحو ما رأيت رجلاً أو على الاسم نحو لا رجل في الدار ونحو ما أحد قائماً وما قام أحد وقال القاضي عبد الوهاب في الأفادة قد فرق أهل اللغة بين الذي في قوله ما جاءني أحد وما جاءني من أحد وبين دخوله على النكرة من أسماء الجنس فيما جاءني رجل وما جاءني من رجل قرأنا تساوي اللفظين في الأول وأن من زائدة فيه وافتراق المعنى في الثاني لأن قوله ما جاءني رجل يصلح أن يراوده السكك وإن يراوده رجل واحد فإدخاله من التخصيص النفي للاستعراق وقال امام الحرمين الجويني هي للعموم ظاهر عند تقدير من فإن دخلت من كانت زائدة والمشهور في علم النحو والخلاف بين سيبويه والمبرد فيسويونه قال إن العموم مستبعد من النفي قبل دخول من والمبرد قال أنه متعادم من لفظ من والحق ما قاله سيبويه ويكون من تقييد النفي خصوصية بدخولها لا ينافي الظهور السكك قبل دخولها قال أبو حيان مذهب سيبويه أن ما جاءني من أحد وما جاءني من رجل من في الموضعين لتأكيد استعراق الجنس وهذا هو الصحيح انتهى * ولولم تكن من صيغ العموم قبل دخول من لما كان نحو قوله تعالى (لا يعزب عنه مثقال ذرة) و (لا تجزي نفس عن نفس شيئا) مقتضى العموم وقد فرق بعضهم بين حرف النفي الداخلة على النكرة بفرق لفظاً لا تامة فلهذا طول بكثرة * واعلم أن حكم النكرة الواقعة في سياق النفي حكم النكرة الواقعة في سياق النفي وما خرج عن ذلك من الضور فهو لنقل العرف له عن الوضع اللغوي

الفرع السادس * لفظ معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر من صيغ العموم في مثل قوله (يا معشر الجن والإنس) ونحن معاشر الأنبياء لا نورث وجاء في النجوم عامة (وقاتلوا المشركين كافة) وأرادت العرب قاطبة وجاء في سائر الناس أن كانت مأخوذة من سور البلاد وهو المحيط بها فكأنها الجوهرى وإن كانت من أسرار بمعنى أنقى فلا تهم وقد حكى الأزهرى الاتفاق على أنها مأخوذة من المعنى الثاني وعللوا الجوهرى * وأجيب عن الأزهرى بأنه قد وافق الجوهرى على ذلك السيرافي في شرح كتاب سيبويه وأبو منصور الجووالي في شرح أدب السكاتب وابن بري وغيرهم والظاهر أنها للعموم وإن كانت بمعنى الباقي لأن المراد بها معمول ما دخلت عليه سواء كانت بمعنى الجميع أو الباقي كما تقول اللهم اغفر لي وسائر المسلمين وخالف في ذلك القرافي والقاضي عبد الوهاب

الاستدلال على كون معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر من صيغ العموم

الفرع السابع * الألف واللام الحرفية لا الاسمية تنبئ للعموم إذا دخلت على الجمع سواء كان سالماً أو مكسراً وسواء كان من جموع التثنية أو الكثرة وكذا إذا دخلت على اسم الجمع كركب ونهب وقوم ورجل وكذا إذا دخلت على اسم الجنس * وقد اختلف في اقتضاء اسم الله العموم إذا دخلت على هذه المذكر وإن على المذهب ثلاثة (الأول) أنه إذا كان هناك معمول دخلت على العهد فإن لم يكن دخلت على الاستعراق واليه ذهب جمهور أهل العلم (الثاني) أنها تحمل على الاستعراق الآن يقوم دليل على العهد (الثالث) أنها تحمل عند فقد العهد على الجنس من غير استحقاق وحكاية صاحب الميزان عن أبي علي الفارسي وأبي هاشم والراجح المذهب الأول وقال ابن الصباغ هو اجتماع الدعابة يقال في المنسول مستدلاً على هذا المذهب لنا وجوه (الأول) أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج عليهم أبو بكر بنو له صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة من قريش والأندلسية وتلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعروف بلام الجنس على الاستعراق لما احتج تلك الدلالة لأن قوله صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة من قريش لو كان معناه بعض الأئمة من قريش لم يحتج أن لا ينافي وجود إمام من قوم آخرين * قال (الوجه الثاني) أن هذا الجمع يؤيد بما يقتضيه الاستعراق فوجب أن يفيد في أصله الاستعراق أما أنه يؤيد كذا فله قوله

الاستدلال على كون الالحرفية الداخلة على الجمع أو اسم الجنس تقييد للعموم

(فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وأما انه بعد التأكيدي يقتضي الاستعراق فبالاجماع وأما انه بعد التأكيدي (١) أن الالف واللام اذا دخلتا في الاسم صار معرفة كما نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه الى ما به تحصل المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه بالصرف الى السكك لانه معلوم للخطاب فأما الصرف الى ما دونه فانه لا يفيد المعرفة لان بعض المجموع ليس أولى من بعض فكان مجهولاً قال (الوجه الرابع) انه يصح استثناء أى واحد كان منهم وذلك يفيد العموم على ما تقدم ومن حكي اجماع الصحابة على افادة هذا التعريف للعموم ابن الهمام في التحرير وحكي أيضاً اجماع أهل اللغة على صحة الاستثناء قال الزركشي في البحر وظاهر كلام الاصوليين أنها تحمل على الاستعراق للعموم فائدة ولعل اللفظ عليه ونقله ابن القشيري عن المعظم وصاحب الميزان عن أبي بكر السراج النحوي فقال اذا تعارضت جهة العهد والجنس بصرف الى الجنس وهذا هو الذي أورده الماوردي والرواني في أول كتاب البيع قال لان الجنس يدخل تحت العهد والعهد لا يدخل تحت الجنس وروى عن امام الحرمين الجويني أنه يحمل لان عمومها ليس من صيغته بل من قرينة في المعهود فتعين الجنس لانه لا يخرج عنها وهو قول ابن القشيري قال السكيا المراس انه الصحيح لان الالف واللام للتعريف وليست احدى جهتي التعريف باولى من الثانية فيكتسب اللفظ جهة الاجمال لاستوائه بالنسبة اليهما انتهى * والكلام في هذا البحث يطول جداً فقد تكلم فيه أهل الاصول وأهل النحو وأهل البيان بما هو معروف وليس المراد هنا الايمان به او الحق وتعيين الراجح من المرجوح ومن أمعن النظر وحود التأمل علم أن الحق الجمل على الاستعراق الآن يوجد هناك ما يقتضي العهد وهو ظاهر في تعريف الجنس * وأما تعريف الجمع مطلقاً واسم الجمع فكذلك أيضاً لان التعريف بهام الجمعية ويصيرها للجنس وهذا يدفع ما قيل من أن استعراق المفرد أشمل

بحث تعريف
الاضافة

* (الفرع الثامن) تعريف الاضافة وهو من مقتضيات العموم كالالف واللام من غير فرق بين كون المضاف جمعاً نحو عبيد زيد أو اسم جمع نحو جاني ركب المدينة أو اسم جنس نحو (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ومنعت العراق درهمها ودينارها ومنعت الشام قفيزها وصاعها وقد صرح الرازي أن المفرد المضاف يعم مع اختياره بأن المعرفة بالالف واللام لا يعم قال الصفي الهندي في النهاية وكون المفرد المضاف للعموم وان لم يكن منصوباً لكن نفيه التسوية بين الاضافة والام التعريف يقتضي العموم والحق أن عموم الاضافة أقوى ولهذا لو حلف لا يشرب الماء حنت بشرب القليل منه لعدم تناهي أفرادها ولو حلف لا يشرب ماء البحر لا يحنث الا بكلمة انتهى * وفي هذا الفرق نظر ولا ينافي إفادة إضافة اسم الجنس للعموم ما وقع من الخلاف فبين قال زوجتي طالق وله أربع زوجات فان من قال انها لا تطلق الا واحدة استدل بأن العرف قد خص هذه الصورة وأمثلةا عن الموضوع اللغوي على انه قد حكي الروياني في البحر عن ابن عباس وأحمد بن حنبل انها تطلق الاربع جميعاً بخلاف ما عدا هذه الصورة وأمثلةا فانه يحمل على العموم كما لو قال مالي صدقة ومن هذا قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم هو الطهور وماؤه والحل ميتته * (الفرع التاسع) الاسماء الموصولة كالذي والتي والذين واللات وذو الطائفة وجمعها وقد صرح القرافي والقاضي عبد الوهاب بأنها من صيغ العموم وقال ابن السمعاني جميع الاسماء المهمة تقتضي العموم وقال أصحاب الأشعرى انها تجري في بابها بحري اسم منكو رك قوله سبحانه (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك) (إن الذين سبقوا لهم من الحسن) (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وما خرج من ذلك

بحث الاسماء
الموصولة

(١) وأما انه بعد التأكيدي كذا بالاصل ولعل في العبارة تكراراً مع ما قبلها وسقطا والصواب قال الوجه الثالث ان الخ اه مصححه اب

فلقربته تخصمه عن موضوعه اللغوي

بحث نفى المساواة
بين الشيئين

(الفرع العاشر) نفى المساواة بين الشيئين كقوله (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) فذهب جمهور الشافعية وطوائف من الأصوليين والفقهاء إلى أنه يقتضي العموم وذهبت الحنفية والمعتزلة والغزالي والرازي إلى أنه ليس بعام * استدل الأولون بأنه نكرة في سياق النفي لأن الجملة نكرة باتفاق النحاة وكذلك توصف بها النكرات دون المعارف * واستدل الرازي في المحصول لا تخبرين بوجهين (الأول) أن نفى الاستواء مطلقاً أي في الجملة أعم من نفى الاستواء من كل الوجوه أو من بعضها والدال على القدر المشترك بين الأمرين لا إشعار فيه بهما فلا يلزم من نفيه نفيهما (الثاني) أنه ما أن يكفي في إطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه أو لا بد فيه من الاستواء من كل الوجوه والأول باطل والأول واجب إطلاق لفظ المساواة على جميع الأشياء لأن كل شيئين لا بد أن يستويا في بعض الأمور من كونهما معاً أو من وجودين وموجودين وفي سلب ما عداها عنهما متى صدق عليه المساوى ويجب أن يكذب عليه غير المساوى لأنهما في العرف كالمقتضين فإن من قال هذا يساوي ذلك فن أراد تكذيبه قال لا يساوي به والمتناقضان لا يصدقان معاً فوجب أن لا يصدق على شيئين البتة لأنهما تساويان وغير متساويين ولما كان ذلك باطلاً علمنا أنه يعتبر في المساواة المساواة من كل الوجوه وحينئذ يكفي في نفى المساواة نفى الاستواء من بعض الوجوه لأن نقيض الكلّي هو الجزئي فإذا قلنا لا يستويان لا يفيد نفى الاستواء من جميع الوجوه * وأجيب عن الدليل الأول بأن عدم إشعار الاعم بالاختصاص إنما هو في طريق الإثبات لا في طريق النفي فإن نفى الاعم يستلزم نفى الاختصاص ولولا ذلك لجاز مثله في كل نفى فلا يعم نفى أبداً إذ يقال في لا رجل رجل أعم من الرجل بصيغة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ما ثبت بالدليل * وأجيب عن الدليل الثاني بأنه إذا قيل لا مساواة قائم بأراد به نفى مساواة يصح انتفاؤها وإن كان ظاهراً في العموم وهو من قبيل ما يخصه العقل نحو (الله خالق كل شيء) أي خالق كل شيء عيظ * والخاص ان مرجع الخلاف إلى أن المساواة في الإثبات هل مدلولها التامة المشاركة في كل الوجوه حتى يكون اللفظ شاملاً أو مدلولها المساواة في بعض الوجوه حتى يصدق بأي وجه فإن قلنا بالأول لم يكن النفي للعموم لأن نقيض الكلّي الموجب جزئي سالب وإن قلنا بالثاني كان للعموم لأن نقيض الجزئي الموجب جزئي سالب * وخلاصة هذا أن صيغة الاستواء إما للعموم سلب التسوية أو لسلب عموم التسوية فعلى الأول يمتنع ثبوت شيء من أفرادها وعلى الثاني لا يمتنع ثبوت البعض وهذا يقتضي ترجيح المذهب الثاني لأن حرف النفي سابق وهو يفسد سلب العموم لا عموم السلب وأما الآية التي وقع المثال بها فقد صرح فيها بما يدل على أن النفي باعتبار بعض الأمور وذلك قوله (أصحاب الجنة هم العاثرين) فإن ذلك يفيد أنهم لا يستويان في القور بالجنة وقد رشح الصفي الهندي أن نفى الاستواء من باب التعمل من المتواطئ لا من باب العام وتقدمه إلى ترجيح الأجمال السكيا الطابري

بحث وقوع الفعل
في سياق النفي أو
الشرط

(الفرع الحادي عشر) إذا وقع الفعل في سياق النفي أو الشرط فإن كان غير متعدي فهل يكون النفي له نفي المصدر وهو نكرة فيقتضي العموم أم لا سكتي القرافي عن الشافعية والمالكية أنه يعم وقال إن القاضي عبد الوهاب في الأفادة نص على ذلك وإن كان متعدياً ولم يصرح بمفعوله نحو لا أكلت وإن أكلت ولا كان له دلالة على مفعول معين فذهبت الشافعية والمالكية وأبو يوسف وغيرهم إلى أنه يعم وقال أبو حنيفة لا يعم واختاره القرطبي من المالكية والرازي من الشافعية وجهه أنه القرطبي من باب الأفعال اللازمة فتشوي يعطى ويمع فلا يدل على مفعول لا بالخصوص ولا بالعموم * قال الأصمغاني لا فرق بين المتعدي واللازم والخلاف فيهما على السواء وظاهر كلام إمام الحرمين الجويني والغزالي والآمدي والصفي الهندي أن الخلاف إنما هو في

الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي أو الشرط هل يعم فاعيله أم لا في الفعل اللازم فإنه لا يعم * والذي ينبغي التعويل عليه أنه لا فرق بينهما في نفس مصدرهما فيكون النفي لهما نفيا لهما ولا فرق بينهما وبين وقوع النكرة في سياق النفي وأما فاعدا المصدر فالفعل المتعدي لا بد له من مفعول به فحذفه مشعر بالتعميم كما تقر في علم المعاني وذكر القرطبي أن القائلين بتعميمه قالوا لا يدل على جميع ما يمكن أن يكون مفعولا على جهة الجمع بل على جهة البدل قال وهو لا أخذوا المساهمة مقيدة ولا ينبغي لأبي حنيفة أن ينزع عن ذلك

بحث الامر للجمع
بصيغة الجمع

الفرع الثاني عشر * الامر للجمع بصيغة الجمع كتوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وعمومه وخصوصه يكون باعتبار ما يرجع اليه ويدل عليه أن السيد إذا أشار إلى جماعة من عبده وقال قوموا فغن تحلف عن القيام منهم استحق الذم وذلك يدل على أن اللفظ للشمول فلا يجوز أن يضاف ذلك إلى القرينة قال في المحصول لأن تلك القرينة إن كانت من لوازم هذه الصيغة فقد حصل مرادنا ولا يلزم فرض هذه الصيغة مجردة عنها ويعود الكلام انتهى * ومن صرح أن عموم صيغة الجمع في الامر وخصوصها يكون باعتبار مرجعها الامام الرازي في المحصول والصفي الهندي في النهاية وذكر القاضي عبد الجبار عن الشيخ أبي عبد الله البصري أن قول القائل افسوا يحمل على الاستغراق وقال أبو الحسين البصري الاولى أن يصرف إلى مخاطبين سواء كانوا ثلاثة أو أكثر وأطلق سليم الرازي في التقریب أن المطلقات لا عموم فيها * فائدة * قال امام الحرمين الجويني وابن القشيري ان أعلى صيغ العموم أسماء الشرط والنكرة في النفي وادعيا القطع بوضع ذلك للعموم وصرح الرازي في المحصول ان أعلاها أسماء الشرط والاستفهام ثم النكرة المنفية لئلا تنهاها القرينة لا بالوضع وعكس الصفي الهندي فقدم النكرة المنفية على الكل وقال ابن السمعاني أبين وجوه العموم ألفاظ الجمع ثم اسم الجنس المعروف باللام وظاهره أن الاضافة دون ذلك في المرتبة وعكس الامام الرازي في تفسيره فقال الاضافة أدل على العموم من الالف واللام والنكرة المنفية أدل على العموم منها إذا كانت في سياق النفي والتي بمن أدل من المجردة عنها قال أبو علي الفارسي ان محي أسماء الاجناس معرفة بالالف واللام أكثر من مجيئها مضافة * وقال الكيا الطبري في التلويح ألفاظ العموم أربعة (أحدها) عام بصيغة ومعهناه كالرجال والنساء (الثاني) عام بمعناه لا بصيغة كالرط ونحوه من أسماء الاجناس قال وهذا لا خلاف فيه (والثالث) ألفاظ مبهممة نحو ما ومن وهذا يعم كل أحد (الرابع) النكرة في سياق النفي نحو لم أر رجلا وذلك يعم ضرورة صحة الكلام وتحقيق غرض المتكلم من الافهام الا أنه لا يتناول الجميع بصيغته والعموم فيه من القرينة فلهذا لم يختلفوا فيه وقد قدمنا في الفرع الثالث ما يفيد أن لفظ كل أقوى صيغ العموم

بحث عموم الجمع
المنكر للقلة
أو للكثرة

المسئلة السابعة * قال جمهور أهل الأصول ان جمع القلة المنكر ليس بعام لظهوره في العشرة فادونها وأما جمع الكثرة المنكر فذهب جمهور المحققين إلى أنه ليس بعام وخالف في ذلك الجبائي وبعض الحنفية وابن حزم وحكا ابن برهان عن المعتزلة واختاره اليزدوي وابن الساعاتي وهو أحد وجهي الشافعية كما حكاه الشيخ أبو حامد الاسفرائيني والشيخ أبو اسحق الشيرازي * احتج الجمهور بأن الجمع المنكر لا يتبادر منه عند اطلاعه عن قرينة العموم نحو رأيت رجلا استغرق الرجال كما أن رجلا عند الإطلاق لا يتبادر منه الاستغراق لا فراديه ومعه ولو كان للعموم لتبادر منه ذلك فليس الجمع المنكر عاما كما أن رجلا كذا قال في المحصول لما أن لفظ رجال يمكن نعت به أي جمع شتافية قال رجال ثلاثة وأربعة وخمسة ففهم قول رجال يمكن أن يجعل مورد التقسيم لهذه الاقسام والمورد للتقسيم بالأقسام يكون متغيرا لكل واحد من تلك الاقسام فلا يكون دال عليها وأما الثلاثة فهي مما لا بد فيه فثبت أنه يفيد الثلاث فقط * احتج القائلون انه يفيد العموم بأنه قد ثبت اطلاقه

على كل مرتبة من مراتب الجوع فاذا جاعنا على الجميع فقد جاعنا على جميع حقائقه فكان أولى وأجيب
بمنع إطلاقه على كل مرتبة حقيقة بل هو القدر المشترك بينها كما تقدم ولا دلالة له على الخصوص أصلا *
واحتجوا ثانياً بأنه لو لم يكن للعموم مكان مخصوص بالبعض واللازم منه عدم التخصيص وامتناع التخصيص
بالخصوص * وأجيب بالنقض برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا يختص بالبعض بل شائع يصلح للجمع
ولا يخالف ضعف ما استدلل به هؤلاء القائلون بأنه للعموم فإن دعوى عموم رجال لكل رجل مكابرة لما هو معلوم
من اللغة ومعادمة لما يعرفه كل عارف بها

بحث أقل الجمع
والمذاهب التي فيه

(المسألة الثامنة) اختلفوا في أقل الجمع وليس النزاع في لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين كما ذكر
ذلك امام الحرمين الجويني والكميا الهراس وسليم الرازي فان ج م ع موضوعها يقتضي ضم شيء إلى
شيء وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة وما زاد على ذلك بالاختلاف قال سليم الرازي بل قد يقع على الواحد كما يقال
جمعت الثوب بعضه إلى بعض قال الشيخ أبو اسحق الاسفرائني لفظ الجمع في اللغة له معنيان الجمع من حيث الفعل
المشتق منه الذي هو مصدر جمع بجمع جمعاً والجمع الذي هو لقب وهو اسم العدد قال وبعض من لم يمتد إلى هذا
الفرق خاطئ الباب فظن أن الجمع الذي هو بمعنى اللقب من جملة الجمع الذي هو بمعنى الفعل فقال إذا كان
الجمع بمعنى الضم فالواحد إذا أضيف إلى الواحد فقد جمع بينهما فوجب أن يكون جمعاً وثبت أن الاثنين أقل الجمع
وخالف بهذا القول جميع أهل اللغة وسائر أهل العلم وذكر امام الحرمين الجويني أن الخلاف ليس في مدلول مثل
قوله (قد صنعت قلوبكم) وقول القائل ضربت رؤس الرجلين . وقطعت بطونهما بل الخلاف في الصيغ
الموضوعة للجمع سواء كان للسلامة أو للتكثير وذكر مثل هذا الاستاذ أبو منصور والغزالي * إذا عرفت هذا
ففي أقل الجمع مذاهب

(الاول) لمن أقله اثنان وهو المروي عن عمر وزيد بن ثابت وحكاية عبد الوهاب عن الأشعري وابن
الماجشون قال الباجي وهو قول القاضي أبي بكر بن العربي وحكاية ابن خوزمان عن مالك واختاره الباجي
ونقله صاحب المصادر عن القاضي أبي يوسف وحكاية الاستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر وحكاية سليم عن
الأشعري وبعض المحدثين قال ابن حزم هو قول جمهور أهل الظاهر وحكاية ابن الدهان النحوي عن محمد بن
داود وأبي يوسف والخليل ونقطويه قال وسأل سيدي الخليل فقال لاثنان جمع وعن ثعلب أن التثنية جمع عند
أهل اللغة واختاره الغزالي * واستدلوا بقوله سبحانه (قالوا يا موسى اجعل لنا آلهة كما لهم آلهة) لانهم طلبوا
إلهام الله ثم قالوا كما لهم آلهة فدل على أنه إذا صار لهم الهان صاروا بمنزلة الآلهة * واستدلوا أيضاً بقوله تعالى (فان
كان له اخوة) فأطلق الاخوة والمراد اخوان فافوقهم بالاجماع * وأجيب بأنه قد ورد ذلك للاثنين مجازاً كما يدل
على ذلك ما روي عن ابن عباس أنه قال لعثمان ليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان لا أنقض أمراً
كان قبلي وتوارثه الناس أخرجهم ابن خزيمة والحاكم وصححه وابن عبد البر والبيهقي فلم يذكر ذلك عثمان بل
عدل إلى التأويل وهو الخلل على خلاف الظاهر بالاجماع * وبمثل هذا يجاب عما استدلوا به من قوله تعالى (انامكم
مستحقون) والمراد موسى وهرون وأيضا قد قيل بمنع كون المراد موسى وهرون فقط بل هما مع فرعون * وأما
استدلالهم بما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال الاثنان فافوقهم بالاجماع فهو استدلال خارج عن محل النزاع
لأنه لم يقل الاثنان فافوقهم ما جمع بل قال جماعة يعني أنهم اتفقوا على ما صلالة الجماعة

(المذهب الثاني) ان أقل الجمع ثلاثة وبه قال الجمهور وحكاية ابن الدهان النحوي عن جمهور النحاة وقال
ابن خروف في شرح كتاب سيدي به إنه مذهب سيدي به وهذا هو القول الحق الذي عليه أهل اللغة والشرع

وهو السابق الى الفهم عند اطلاق الجمع والسبق دليل الحقيقة ولم يفسك من خالعه بشئ يصلح للاستدلال به
(المذهب الثالث) ان أقل الجمع واحد هذا حكم بعض أهل الأصول واخذه من كلام امام الحرمين وقد ذكر
ابن فارس في فقه العربية صحة اطلاق الجمع وإرادة الواحد ومثله قوله تعالى (فناظرهم يرجع المرسلون)
المراد بالمرسلين نوح قال القفال الشاشي في كتابه في الأصول بعد ذكر الأدلة وقد يستوى حكم التثنية ومادونها
بدليل كالمخاطب للواحد بلفظ الجمع في قوله (قال رب ارجعون) (وانالله لحافظون) وقد تقول العرب للواحد
افعلوا فاعلوا وهو ظاهر في أن ذلك مجاز وظاهر كلام الغزالي أنه مجاز بالاتفاق وذكر المازري أن القاضي أبا بكر
حكى الاتفاق على أنه مجاز ولم يأت من ذهب الى أنه حقيقة بشئ يدعمه أصلا بل جاء به عمالات وقعت في
الكتاب العزيز وفي كلام العرب خارجة على طريقة المجاز كما تقدم وليس النزاع في جواز التجوز بلفظ الجمع
عن الواحد أو الاثنين بل النزاع في كون ذلك معناه حقيقة

(المذهب الرابع) الوقف حكمه الاصفهاني في شرح المحصول عن الآمدي قال الزركشي وفي ثبوته نظر وانما
أشهر به كلام الآمدي فانه قال في آخر المسئلة وإذا عرف أخذ الجمع من الجانبين فعلى الناظر الاجتهاد في
الترجيح والا فالوقف لازم هذا كلامه ومجرد هذا لا يكفي في حكمه مذهب انتهى ولا يخفى أن هذا الموطن
ليس من مواطن الوقف فان وطنه اذا توازنت الأدلة موازنة يصعب الترجيح بينها وأما مثل هذه المسئلة فلم يأت
من خالف الجمهور بشئ يصدق عليه اسم الدليل فضلا عن أن يكون صالحا لموازنة ما يخالفه

بحث عموم الفعل
المثبت اذا كان له
جهات

المسئلة التاسعة * الفعل المثبت اذا كان له جهات فليس بعام في أقسامه لانه يقع على صفة واحدة فان عرف
تعيين والا كان مجازا يتوقف فيه مثل قول الراوي صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعمل على الأجر والأبيض وكذلك
صلى في السكبة فلا يعمل العرض والنقل هكذا قال القاضي . والقفال الشاشي . والأستاذ أبو منصور . والشج
أبو حامد الاسفرائيني . والشج أبو اسحق الشيرازي وسليم الرازي . وابن السمعاني . وامام الحرمين الجويني .
وابن القشيري . والامام نضر الدين الرازي واستدلوا على ذلك بأنه إخبار عن فعل ومعلوم ان الفاعل لم يفعل
كل ما شغل عليه تسمية ذلك الفعل مما لا يمكن استيعاب فعله فلا معنى للعموم في ذلك قال الغزالي وكما لا عموم
له بالنسبة الى أحوال الفعل فلا عموم له بالنسبة الى الأشخاص بل يكون خاصا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم
الآن يدل دليل من خارج لقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي وهذا غير مسلم فان دليل
التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم كقوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقوله (فل
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني) ونحو ذلك يدل على ان ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم فساتر أمته مثله الآن
يدل دليل على انه خاص به وأطلق ابن الحاجب ان الفعل المثبت ليس بعام في أقسامه ثم احتار في نحوه قوله نهى
عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار أنه يعم الغرر والجار. طلقا وقد تقدمه الى ذلك شيخه ابن النباري والآمدي
وهو الحق لان مثل هذا ليس بحكاية للفعل الذي فعله بل حكاية لصدور النهي منه عن بيع الغرر والحكم
منه بثبوت الشفعة للجار لان عبارة الصحابي يجب أن تكون مطابقة للقول المعروفة باللغة وعدالته ووجوب
مطابقة الرواية للسمع * وبهذا تعرف ضعف ما قاله في المحصول من ان قول الصحابي نهى عن بيع الغرر
والحكم منه بثبوت الشفعة لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي لافي الحكاية والذي رآه الصحابي حتى
روى النهي يحتمل أن يكون خاصا بصورة واحدة وان يكون عاما مع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم * قال
وأيا قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم وكذا قول الصحابي
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول قضيت بالشفعة لاحتمال كونه حكاية عن قضاء الجار معروف

ويكون الأنف واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية عن فعل معين ماض فأما قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم قضيت بالشفعة وقول الراوي أنه قضى بالشفعة للجار فالاختلال فيهما قائم ولكن جانب العموم راجح في الصورتين كليهما * وأما في قوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين فربما كان عمومه وضعف دعوى احتمال كونه خاصا في غاية الوضوح لما قدمنا وقد نقل الآمدي عن الأكثرين مثل ما ذكره صاحب المحصول وهو خلاف الصواب وإن قال به الأكثرون لأن الاحتجاج في الحسكية لثقة الحاكم ومعرفة * وحتى عن بعض أهل الأصول التفصيل بين أن يقتصر الفعل بحرف أن فيكون للعموم كقوله قضى أن الخراج بالضمان وبين أن لا يقتصر فيكون خاصا نحو قضى بالشفعة للجار وقد حكى هذا القول القاضي في التتريب والاستاذ أبو منصور والشيخ أبو إسحاق والقاضي عبد الوهاب وصححه وحكاه عن أبي بكر القفال وجعل بعض المتأخرين النزاع لفظيا من جهة أن المانع للعموم ينفي عموم الصيغة المذكورة نحو أمر وقضى والمنبئ للعموم فيها هو باعتبار دليل خارجي انتهى * وأما نحو قول الصحابي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفعل كذا فلا يجري فيه الخلاف المتقدم لأن لفظ كان هو الذي دل على التكرار لا لفظ الفعل الذي بعدها نحو كان يجمع وإنما الخلاف في قول الراوي ونحوه وهذا إذا دلت قرينة على عدم الخصوص كوقوعه بعد الجمل أو إطلاق أو عموم فيفهم أنه بيان فنتبعه

المسئلة العاشرة ذهب الجمهور إلى أن قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال الآن يخص بدليل قال الشافعي يخرج هذه الآية عام في الأموال وكان يحتمل أن يكون بعض الأموال دون بعض فدللت السنة على أن الزكاة في بعض المال دون بعض وقال في موضع آخر ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء وإن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض * واستدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بأن هذه الصيغة من صيغ العموم لأنها جاع مضاف وقد تقدم أن ذلك من صيغ العموم فيكون المعنى خذ من كل واحد واحد من أموالهم صدقة أذ معنى العموم ذلك وهو المطلوب * وأجيب عن هذا بمنع كون معنى العموم ذلك وذهب الكرخي من الخنفية وبعض أهل الأصول ورجحه ابن الحاجب إلى أنه لا يعم بل إذا أخذ من جميع أموالهم صدقة واحدة فقد أخذ من أموالهم صدقة والا لزم أخذ الصدقة من كل درهم ودينار ونحوهما واللازم باطل بالإجماع فالمرزوم مثله * وأجيب بأن الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصاً مثل المال والعلم والمال قد يراد به المفرد فيكون معنى الجمع المعروف باللام أو بالإضافة جميع الأفراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الأنواع بالأموال والعلم والتعويل على القرآن وقد دل العرف والاعتقاد بالإجماع على أن المراد في مثل خذ من أموالهم الأنواع لا الأفراد وأما ما يتوهم من أن معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع أو كل واحد من المجموع لا من الأحاد حتى ينوع عليه أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فندفع بأن اللام بالإضافة يهدمان الجمع ويصيرانه للجنس وذهب الآمدي إلى الوقف فقال وبالجملة فالجملة محتملة وما أخذ الكرخي دقيق انتهى وقد اختلف النقل عن الكرخي فنقل عنه ابن برهان ما تقدم ونقل عنه أبو بكر الرازي أنه ذهب إلى أنه يقتضي عموم وجوب الاختلاف في سائر أصناف الأموال * ومن جملة ما احتج به الثقاتون بعدم العموم أن لفظ من الداخلة على الأموال تمنع من العموم وأجاب عن ذلك القرافي بأن لا بد من تعليقها بمحدوف وهو صفة للصدقة والتقدير كائنة أو مأخوذة من أموالهم وهذا لا ينافي للعموم لأن معنى كائنة أو مأخوذة من أموالهم أن لا يبقى نوع من المال إلا ويؤخذ منه الصدقة وقال بعضهم الجار والجور والذي هو من أموالهم أن كان متعلقا بقوله خذ فالمنع ما قال الكرخي لأن التعلق مطلق والصدقة مذكورة في سياق الإثبات فيحصل الامتناع بالصدقة

بحث عموم نحو
قوله تعالى خذ من
أموالهم صدقة

واحدة من نوع واحد وان كان متعلقا بقوله صدقة فالقول قول الجمهور ولأن الصدقة إنما تكون من أموالهم
إذا كانت من كل نوع من أموالهم قال الزركشي وفيه نظر لأنه إذا كان المعبر بذلالة العموم السكينة في
أموالهم فإنها كلية فالواجب حينئذ أخذها من كل نوع من أنواع الأموال عملا بمقتضى العموم ولا نظر إلى
تذكير صدقة وأنه نكرة في سياق الأثبات فلا عموم له على الوجهين أيضا انتهى * ولا يخفالك أن دخول من ههنا
على الأموال لا ينافي ما قاله الجمهور بل هو عين مرادهم لأنها لو حذف كانت الآية دالة على أخذ جميع
أنواع الأموال فلما دخلت أفاد ذلك أنه يؤخذ من كل بعضه وذلك البعض هو ما ورد تقديره في السنة المطهرة
من العشر في بعض ونصف العشر في بعض آخر ورابع العشر في بعض آخر وهذه المقادير الثابتة بالشريعة
كزكاة المواشي ثم هذا العموم المستفاد من هذه الآية قد جاءت السنة المطهرة بما يفيد تخصيصه ببعض الأنواع
دون بعض فوجب بناء العام على الخاص

بحث أقسام
الالفاظ الدالة على
الجمع بالنسبة
للدلالة على المذكر
والمؤنث

المسئلة الحادية عشرة * الالفاظ الدالة على الجمع بالنسبة الى دلالتها على المذكر والمؤنث على أقسام (الاول)
ما يختص به أحدهما ولا يطلق على الآخر بحال كرجال للمذكر ونساء للمؤنث فلا يدخل أحدهما في الآخر بالاجماع
الابدليل خارج من قياس أو غيره (الثاني) ما يعم الفريقين بوضعه وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل
كالناس والانس والبشر فيدخل فيه كل منهما بالاجماع (الثالث) ما يشملها باصل وضعه ولا يختص بأحدهما
إلا ببيان وذلك نحو ما ومن فصيل إنه لا يدخل فيه النساء ابدليل ولا وجه لذلك بل الظاهر أنه مثل الناس والبشر
ونحوهما كما في قوله سبحانه وتعالى (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى) فلو لا عمومهما لم يحسن التقسيم
من بعد ذلك ومن حكي الخلاف في هذه الصورة من الأصوليين أبو الحسين في المعتد والكيالهراس في
التلويح وحكام غيرهما عن بعض الحنفية وأنها لاجل ذلك قالوا إن المرتدة لا تقتل لعدم دخولها في قوله صلى
الله عليه وآله وسلم من بدل دينه فاقتلوه لكن الموجود في كتبهم أنها تعم الجميع وصرح به البرزوي وشراح
كتابه وابن الساعاتي وغيرهم ادنقل الرازي في المحصول الاجماع على أنه لو قال من دخل داري من أرقائي فهو
سردخل فيه الاماء وكذلك لو علق بهذا اللفظ وصية أو توكيلا أو إذنا في أمر لم يختص بالمذكر وأما إمام الحرمين
الجويني فنخص الخلاف بما إذا كانت شرطية قال الصفي الهندى والظاهر أنه لا فرق بينها وبين من الموصولة
والاستفهامية وأن الخلاف جار في الجميع انتهى * ولا يخفالك أن دعوى اختصاص من بالمذكر لا ينبغي أن تنسب
الى من له أدنى فهم بل لا ينبغي أن تنسب الى من يعرف لغة العرب (الرابع) ما يستعمل بعلامة التأنيث في
المؤنث ويحذف في المذكر وذلك لجمع السالم نحو ساءين للمذكر وساءات للإناث ونحو فاعلوا وفعلان فذهب
الجمهور الى أنه لا يدخل النساء فيما هو للمذكر ابدليل كما لا يدخل الرجال فيما هو للنساء ابدليل * قال القفال
واصل هذا أن الامماء وضعت للدلالة على المسمى فحصل كل نوع بما يميزه فالالف والنساء جملتا على الجمع
الاناث والواو والياء والنون لجمع المذكور والمؤنثات غير المؤمنين وقائلوا خلاف قائلين ثم قد تقوم قرائن
تقتضي استواءهما فيعلم بذلك دخول الاناث في المذكور وقد لا تقوم قرائن فيلحقن بالمذكر كور بالاعتبار
والدلائل كما يلحق المسكوت عنه بالمذكر ابدليل * ومما يدل على هذا إجماع أهل اللغة على أنه إذا اجتمع
المذكر والمؤنث غلب المذكر فلو لا أن التسمية للمذكر لم يكن هو الغالب ولم يكن حنظفها كخط المؤنث (١) ولكن
معناه أنها إذا اجتمعا استثنى إفراد كل منهما بوصف فغلب المذكر وجعل الحكم له فدل على أن المقصود هو
الرجال والنساء توابع انتهى * قال الاستاذ أبو منصور وسليم الرازي وهذا قول أصحابنا واختاره القاضي
أبو الطيب وابن السمعاني والكيالهراس ونصره ابن برهان والشيخ أبو إسحق الشيرازي ونقله عن معظم

(١) كذا بالأصل
ولعل في العبارة
سقطا فلتراجع
عبارة القفال من
كتابه مصححه

الفقهاء ونقله ابن القشيري عن معظم أهل اللغة وذهبت الحنفية كما حكاه عنهم سليم الرازي وابن السمعاني وابن الساعاتي إلى أنه يتناول الذكور والاناث وحكام القاضى أبو الطيب عن أبي حنيفة وحكام الباجي عن ابن خوارزمنداد وروى نحوه عن الحنابلة والظاهرية والحق ما ذهب إليه الجمهور من عدم تناول الاعلى طريقة التغليب عند قيام المقتضى لذلك لاختصاص الصيغة بوقوع التصريح بما يختص بالنساء مع ما يختص بالرجال في نحو (ان المسامين والمسلمات) وقد ثبت في سبب نزول هذه الآية أن أم سلمة قالت يا رسول الله ان النساء قان ما نرى الله سبحانه ذكر الا الرجال فنزلت قال ابن الانباري لا خلاف بين الاصوليين والحنابلة ان جمع المذكور لا يتناول المؤنث بحال وانما ذهب بعض الاصوليين إلى تناوله الجنسين لانه لما كثر اشتراك الذكور والاناث في الاحكام تقصر الاحكام على الذكور * قال الزركشي في البحر وحاصله الاجماع على عدم الدخول حقيقة وانما النزاع في ظهوره لا شتاره عرفا قال الصفي الهندي وكلام امام الحرمين يشعر بتخصيص الخلاف بالخطابات الواردة من الشرع لقريضة عليه وهي المشاركات في الاحكام الشرعية قال واتفق الكل أن المذكور لا يدخل تحته ان ورد مقتضى العلامة التأنيث * ومن أقوى ما احتج به القائلون بالتعميم اجماع أهل اللغة على انه اذا اجتمع المذكور والمؤنث غلب المذكور وعلى هذا رد قوله تعالى (قلنا اهبطوا منها جميعا) في خطاب آدم وحواء ابليس * ويحجب عن هذا بأنه لم يكن ذلك بأصل الوضع ولا يقتضى اللغة بل بطريق التغليب لقيام الدليل عليه وذلك خارج عن محل النزاع ولا يلزم من صحة ارادة الشيء من الشيء ارادته منه اذا وردت لغيره يقرينة ولم يرد أحد من أهل اللغة ولا من علماء العربية أن صيغة المذكور عند اطلاقها موضوعة لتناول الجمع وهذا ظاهر واضح لا ينبغي الخلاف في مثله ولم يأت القائلون بالتناول بدليل يدل على ما قالوه لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل

المسئلة الثانية عشرة * ذهب الجمهور إلى أن الخطاب بمن يأتها الناس ونحوها من الصيغ يشمل العبيد والاماء وذهب جماعة إلى أنه لا يعمهم شرعا وقال أبو بكر الرازي من الحنفية ان كان الخطاب في حقوق الله فانه يعمهم دون حقوق الآدميين فلا يعمهم * والحق ما ذهب إليه الأولون ولا ينافي ذلك خروجه في بعض الأمور الشرعية فان ذلك انما كان للدليل يدل على رفع الخطاب عنهم بها قال الاستاذ أبو منصور والقاضى أبو الطيب والكنيا الطبري إن الذي عليه أتباع الأئمة الاربعة وهو الصحيح من مذهب الشافعي أنهم يدخلون اتباعا لموجب الصيغة ولا يخرجون الا بدليل ولم يأت القائلون بخلاف ما ذهب إليه الجمهور بدليل يدل على ما ذهبوا اليه فان ما زعموه من اجماع أهل العلم على عدم وجوب بعض الامور الشرعية عليهم لا يصلح للاستدلال على محل النزاع لان عدم وجوب ذلك عليهم لدليل خارجي يقتضى ذلك فكان كالتخصيص لعدم الصيغة الشاملة لهم

المسئلة الثالثة عشرة * ذهب الجمهور إلى دخول الكافر في الخطاب الصالح لله والمسلمين نحو يا أيها الناس اذا ورد مطلقا وذهب بعض الشافعية إلى اختصاصه بالمسلمين وقيل يدخلون في حقوق الله تعالى لا في حقوق الآدميين قال الصفي الهندي والقائلون بعدم دخول العبيد والكماران زعموا انه لا يتناولهم من حيث اللغة فهو مكابرة وان زعموا التناول لكن الكفر والرق في الشرع خصصهم فهو باطل للاجماع على أنهم ما كلفان في الجملة وأما الخطاب الخاص بالمسلمين أو المؤمنين فحكي عن ابن السمعاني عن بعض الحنفية أنه لا يشمل غيرهم من الكفار ثم اختار التعميم لهم ولغيرهم لعدم التكليف به عند الامور وان المؤمنين والمسلمين خصصوا من باب خطاب التثنية لا خطاب التخصيص بدليل قوله (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا) وقد ثبت تحريم الربا في حق أهل الذمة قال الزركشي وفيه نظر لان الكلام في تناول الصيغة لا بأمر خارج وقال بعضهم

بحث عموم
الخطاب بمن يأتها
الناس

بحث دخول
الكافر في نحو
يا أيها الناس

لا يتناولهم لفظا وان قلنا انهم مخاطبون الابدليل منفصل

مسئلة الخطاب
الشفاهي

﴿ المسئلة الرابعة عشرة ﴾ الخطاب الوارد شفاها في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو (يا أيها الناس)
(يا أيها الذين آمنوا) ويسمى خطاب المواجهة قال الزركشي لا خلاف في شموله من بعدهم من المعدومين حال
صدوره لكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من اجماع أو قياس فذهب جماعة من الحنفية والحنابلة الى أنه يشملهم
باللفظ وذهب الاكثرون الى أنه لا يشملهم باللفظ لما عرفت بالضرورة من دين الاسلام أن كل حكم يتعلق بأهل
زمانه صلى الله عليه وآله وسلم فهو شامل لجميع الامة الى يوم القيامة كقوله سبحانه (لا تذكروهم من بلغ) وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم بعثت الى الناس كافة وقوله تعالى (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم) الى قوله
(وآخرين منهم لما يحدقوا بهم) قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان الخلاف في أن خطاب المشافهة هل يشمل
غير المخاطبين قليل الفائدة ولا ينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق لانه اما أن ينظر الى مدلول اللفظة ولا شك
أنه لا يتناول غير المخاطبين واما أن يقال ان الحكم يقتصر على المخاطبين الا أن يدل دليل على العموم في تلك
المسئلة بعينها وهذا باطل لما علم قطعا من الشريعة أن الاحكام عامة الا حيث يرد التخصيص انتهى * وبالجمله
فلا فائدة لقل ما احتج به المختلفون في هذه المسئلة لانا نقطع بأن الخطاب الشفاهي انما يتوجه الى الموجودين
وان لم يتناولهم الخطاب فلم حكم الموجودين في التكليف بتلك الاحكام حيث كان الخطاب مطلقا ولم يرد ما يدل
على تخصيصهم بالموجودين

مسئلة الخطاب
الخاص بالامة
والخطاب الشامل
لِلرَسُول

﴿ المسئلة الخامسة عشرة ﴾ الخطاب الخاص بالامة نحو يا أيها الامة لا يشمل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال
الصفى الهندي لا خلاف وكذا قال القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة وأما اذا كان الخطاب باللفظ يشمل
الرسول نحو يا أيها الناس يا أيها الذين آمنوا يا عبادي فذهب الاكثرون الى أنه يشملهم وقال جماعة لا يشملهم
وان لم يكن كذلك كان شاملا له واستنكر هذا التفصيل امام الحرمين الجويني لان القول فيه ما جزمه سند الى
الله سبحانه والرسول مبالغ خطابه الينا فلا معنى للتفرقة * وفصل بعض أهل الاصول بتفصيل آخر فقال ان كان
الخطاب من الكتاب فهو مبالغ عن الله سبحانه والمبالغ مندرج تحت عموم الخطاب وان كان من السنة فاما أن
يكون مجتهدا أولا فان قلنا انه مجتهد فيرجع الى أن المخاطب هل يدخل تحت الخطاب أم لا وان لم يكن مجتهدا فهو
مبالغ والمبالغ داخل تحت الخطاب * والحق أن الخطاب بالصيغة التي تشملها تناولها بمقتضى اللغة العربية لا شك
في ذلك ولا شبهة حيث كان الخطاب من جهة الله سبحانه وان كان الخطاب من جهةه صلى الله عليه وآله وسلم
فعلى الخلاف الآتي في دخول المخاطب في خطابه * وما قيل من أنه لا فائدة في الخلاف في هذه المسئلة مدفوع
بظهور الفائدة في الخطابات العامة واذا فعل صلى الله عليه وآله وسلم ما يخالفها فان قلنا انه داخل في العموم كان
فعله تخصيصا وان قلنا ليس بداخل لم يكن فعله مخصصا لذلك العموم بل يبقى على عمومه * وأما الخطاب المختص
بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم نحو يا أيها الرسول يا أيها النبي فذهب الجمهور الى أنه لا يدخل تحته الامة الا
بدليل من خارج وقيل إنه يشمل الامة روى ذلك عن أبي حنيفة وأحمد واختاره امام الحرمين وابن السمعاني
قال في المحصول وهو لا يرد أن ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة وان زعموا أنه مستفاد من دليل آخر وهو
قوله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وما يجري مجرى ذلك فهو خارج عن هذه المسئلة لان
الحكم عندنا انما أوجب على الامة لا بمجرد الخطاب المتناول للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط بل بالدليل الآخر
انتهى * قال الزركشي وما قالوه بعيد الا أن يحمل على التعبير بالكبير عن أتباعه فيكون مجازا لاحقية * وحكى
إمام الحرمين أنه قال اما أن ترد الصيغة في محل التخصيص أولا فان وردت فهو خاص والافهوعام لاننا لم نجد دليلا

مطلب الخطاب
المختص بالرسول

قاطعا على التخصيص ولا على التعميم انتهى * ولا يخفالك ضعف هذا التفصيل وركاكة مأخذه لان النزاع انما هو في نفس الصيغة وهي خاصة بالاشك فور ودها في محل التخصيص لا يربطها تخصيصا باعتبار اللفظ ووردها في محل التعميم لا يوجب من حيث اللفظ ان تكون عامة فان كان ذلك في حكم الدليل على (١) فهو غير محل النزاع * **المسئلة السادسة عشرة** * الخطاب الخاص بواحد من الامة ان صرح بالاختصاص به كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم تجزئك ولا تجزئ أحدكم فلا شك في اختصاصه بذلك الخطاب وان لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك الخطاب فذهب الجمهور الى أنه مختص بذلك الخطاب ولا يتناول غيره الا بدليل من خارج وقال بعض الحنابلة وبعض الشافعية إنه يعم بدليل ما روى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة وما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما اقولى لامرأة واحدة كقولى لائمة امرأة ونحو ذلك ولا يخفى أن الاستدلال بهذا خارج عن محل النزاع فانه لا خلاف أنه اذا دل دليل من خارج على أن حكم غير ذلك الخطاب حكمه كان له حكمه بذلك الدليل وانما النزاع في نفس تلك الصيغة الخاصة هل تعم بمجردها أم لا فن قال انها تعم باللفظ فقد جاء عملا بغيره لغة العرب ولا تقتضي به وجه من الوجوه قال القاضي أبو بكر هو عام بالشرع لا بالوضع للقطع باختصاصه به لغة * قال إمام الحرمين الجويني لا ينبغي أن يكون في هذه المسئلة خلاف اذا شك أن الخطاب خاص لغة بذلك الواحد ولا خلاف أنه عام بحسب العرف الشرعي وقيل بل الخلاف معنوي لا لفظي لاننا نقول الاصل ما هو هل هو مورد الشرعي (٢) أو مقتضى اللغة قال الصفي الهندي لا نسلم أن الخطاب عام في العرف الشرعي * قال الزركشي والحق أن التعميم منتف لغيره ثابت شرعا والخلاف في أن العادة هل تقتضي بالاشتراك بحيث يتبادر فهم أهل العرف اليها أولا فأصحابنا يعني الشافعية يقولون لا قضاء لعادة في ذلك كالأقضاء للغة والخصم يقول انها تقتضي بذلك انتهى * والحاصل في هذه المسئلة على ما يقتضيه الحق ويوجب الانصاف عدم التناول لغير الخطاب من حيث الصيغة بل بالدليل الخارجي وقد ثبت عن الصحابة فن بعدهم الاستدلال بأفضية صلى الله عليه وآله وسلم الخاصة بالواحد أو الجماعة المخصوصة على ثبوت مثل ذلك لاسائر الامة فكان هذا مع الأدلة الدالة على عموم الرسالة وعلى استواء أقدام هذه الامة في الاحكام الشرعية مفيدا لاحقاق غير ذلك الخطاب به في ذلك الحكم عند الاطلاق الى أن يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك * فمرقت بهذا أن الراجح التعميم حتى يقوم دليل التخصيص لا كما قيل إن الراجح التخصيص حتى يقوم دليل التعميم لانه قد قام كذا كراه

مسئلة الخطاب
الخاص بواحد
من الامة

* **المسئلة السابعة عشرة** * اختلفوا في الخطاب بكسر الهمزة هل يدخل في عموم خطابه فذهب الجمهور الى أنه يدخل ولا يخرج عنه الا بدليل قال الاستاذ أبو منصور وهو الصحيح من مذهب الشافعي قال الاستاذ أبو منصور وقائدة الخلاف فيما اذا ورد منه صلى الله عليه وآله وسلم لفظ عام في إيجاب حكمه أو حظره أو إباحته هل يدل ذلك على دخوله فيه أم لا قال ابن برهان في الأوسط ذهب معظم العلماء الى أن الأمر لا يدخل تحت الخطاب ونقل عبد الجبار وغيره من المعتزلة دخوله انتهى * ونقله هذا القول عن معظم العلماء شيخنا الفقيه نقل الاستاذ أبي منصور والرازي في الحصول وابن الحاجب في مختصر المنتهى وغيرهم فانهم جعلوا دخول الخطاب في خطابه مذهب الأكثرين وقال إمام الحرمين الجويني ان خطابه يتناول به بنفسه ولكنه خارج عنه عادة فذهب الى التفصيل وتابعه على هذا التفصيل السكي الهراس قال الصفي الهندي هذه المسئلة قد تعرض

مسئلة دخول
الخطاب تحت
عموم خطابه

(١) كذا في الاصل بسقوط مدخول على ولعل الاصل على العموم فتأمل

(٢) قوله هل هو مورد الشرعي كذا بالاصل ولعل الصواب هل هو شراد الشرع اهـ ووجهه

في الامر مرة وفي النبي مرة وفي الخبر مرة والجمهور مرة على دخوله انتهى * والذي ينبغي اعتناؤه أن يقال ان كان مراد القائل بدخوله في خطابه ان ما وضع للخاطب يشمل المتكلم وضايف ليس كذلك وان كان المراد أنه يشمله حكما فسلم اذا دل عليه دليل وكان الوضع شاملا له كالفاظ العموم

مسئلة عموم
المقتضى بالسكسر

المسئلة الثامنة عشرة * اختلفوا في مقتضى هل هو عام أم لا ولا بد من تحرير تصويره قبل نصب الخلاف فيه فنقول المقتضى بكسر الصاد هو اللفظ الطالب للاضمار بمعنى أن اللفظ لا يستقيم الا باضمار شيء وهناك مضمهرات متعددة فهل يقتدر جميعها أو يكتفي بواحدة منها وذلك التقدير هو المقتضى بفتح الصاد وقد ذكرنا لذلك أمثلة مثل قوله تعالى (الحج أشهر معلومات) ومثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لم رفع عن أمي الخطأ والنسيان فان هذا الكلام لا يستقيم بالتقدير لوقوعهما من الامة فقد دروا في ذلك تقديرات مختلفة كالعقوبة والحساب والضمان ونحو ذلك ونحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات وأمثال ذلك كثيرة فذهب بعض أهل العلم الى أنه يحمل على العموم في كل ما يحتمل لانه أعم فائدة وذهب بعضهم الى أنه يحمل على الحكم المختلف فيه لان ما سواه معلوم بالاجماع قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي وهذا كله خطأ لان الحمل على الجميع لا يجوز وليس هناك لفظ يقتضى العموم ولا يحمل على موضع الخلاف لانه ترجيح بلا مرجح انتهى * وذهب الجمهور الى أنه لا يعموم له بل يقتدر منها ما دل الدليل على ارادته فان لم يدل دليل على ارادة واحدة منها بعينه كان محملا بينها وبقتدر الواحد منها الذي قام الدليل على أنه المراد يحصل المقصود وتندفع الحاجة فكان ذكر ما عداه مستغنى عنه * وأيضا قد تقرر أنه يجب التوقف فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة وهذا هو الحق وقد اختاره الشيخ أبو اسحق الشيرازي والغزالي وابن السمعاني ونفخر الدين الرازي والآمدي وابن الحاجب * قال الرازي في الحصول مستدلا لقائين بعموم المقتضى بأن اضمار أحد الحكمين ليس بأولى من اضمار الآخر فاما أن لا يضمركم أصلا وهو غير جائز لانه تعطيل لدلالة اللفظ أو يضمركم الكل وهو المطلوب هكذا استدلل لهم ولم يجب عن ذلك * وأجاب الآمدي عنه بأن قولهم ليس اضمار البعض أولى من البعض إنما يلزم أن لو قلنا باضمار حكم معين وليس كذلك بل اضمار حكم ماو التعمين الى الشارح ثم أورد عليه بأنه يلزم الاجمال * وأجاب بأن اضمار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الأصل وكل منهما يعني الاجمال وضمركم الكل خلاف الأصل * قال ابن برهان وإذا قلنا ليس بمحمل فقيل يصرف اطلاقه في كل عين الى المقصود واللائق به وقيل يضمركم الموضع المختلف فيه لان الجمع عليه مستغن عن الدليل حكى ذلك الشيخ أبو اسحق الشيرازي * قال الاصفهاني في شرح الحصول ان قلنا المقتضى له عموم أضمر الكل وان قلنا لا عموم له فهل يضمركم ما يفهم من اللفظ بعرف الاستعمال قبل الشرع أو يضمركم من غير تعيين وتعيينه الى المجتهد والاول اختيار الغزالي والثاني اختيار الآمدي والثالث التوقف انتهى * وهذا الخلاف في هذه المسئلة انما هو فيما اذا لم يفهم بدليل يدل على تعيين أحد الامور الصالحة للتقدير أما اذا قام الدليل على ذلك فلا خلاف في أنه يتعين للتقدير ما قام الدليل على تقديره كقول سبحانه (حرمت عليكم الميتة) و (حرمت عليكم أمهاتكم) فانه قد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى تحريم الأكل وفي الثانية الوطء

مسئلة عموم
المفهوم

المسئلة التاسعة عشرة * اختلفوا في المفهوم هل له عموم أم لا فذهب الجمهور الى أن له عموما وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجاعة من الشافعية الى أنه لا عموم له * قال الغزالي من يقول بالمفهوم قد يظن أن له عموما ويتسلك به ثم رده بأن العموم من عوارض الالفاظ والمفهوم ليست دلالة لفظية فاذا قال في سائمة الغنم الزكاة ففي الزكاة عن المفوفة ليس بلفظ حتى يعم أو يخص * ورد ذلك صاحب الحصول فقال ان كنت لا تسميه عموما لانه لا يطلق لفظ العام الاعلى الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت تعني به انه لا يعرف منه

انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فهو باطل لان البحث على أن المفهوم هل له عموم أم لا ومضى ثبت كون المفهوم حجة لزم القاطع بانتفاء عماده لانه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن التخصيص بالذکر فائدة انتهى * قال القرافي والظاهر من حال الغزالي انه لما خالف في التسمية لان لفظ العموم انما وضع للفظ لا للمعنى قال ابن الحاجب انما أراد الغزالي أن العموم لم يثبت بالمنطوق به فقط بل بواسطة وهذا مما لا خلاف فيه وقال الخلاف لا يتحقق في هذه المسئلة * قال ابن الانباري في شرح البرهان ان القائل بأن المفهوم عموم مستند انه اذا قيل له في سائمه العلم الزكاة فقد تضمن ذلك ولا آخر وهو لا زكاة في المعنوية وهو لو صرح بذلك لكان عاما في المقصود أما اذا وجدنا ضرورة من صور المفهوم موافقة للمنطوق به فهل نقول بطل المفهوم بالكلية حتى لا يتسلك به في غير تلك الصورة أو نقول يتسلك به فيما وراء ذلك هذا موضع نظر * قال والاشبه ببناء ذلك على أن مستند المفهوم ما اهل هو البحث عن فوائده التخصيص كما هو اختيار الشافعي فلا يصح أن يكون له عموم وان قلنا استناده الى عرف لغوي فصحيح وخرج من كلامه وكلام الشيخ أن الخلاف معنوي وليس الخلاف لفظيا كما زعموا انتهى * قال العضد في شرحه المختصر المنتهى واذا حرج محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع في أن مفهوم الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور أولا فالخلق الثاني وهو مراد الغزالي وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث ههنا يمكن فرضه محل النزاع * والخاصل انه نزاع لفظي يعود الى تفسير العام بأنه ما يستغرق في محل النطق أو ما يستغرق في الجملة انتهى * قال الزركشي ما ذكره من عموم المفهوم حتى يعمل به فيما عدا المنطوق يجب تأويله على أن المراد ما اذا كان المنطوق جزئيا وبما أنه أن الاجماع على أن الثابت بالمفهوم انما هو تقييد المنطوق والاجماع على أن تقييد الكل المتيقن الجزئي سالب وتقييد الجزئي المتيقن كلي سالب ومن هاتين المقدمتين يعلم أن ما كان منطوقه كليا باليا كان مفهومه جزئيا ساليا فيجب تأويل قولهم إن المفهوم عام على ما اذا كان المنطوق به خاصا بالجمع أطراف الكلام انتهى * وقد تقدم في مسئلة الخلاف في كون العموم من عوارض الالفاظ فقط أم من عوارض الالفاظ والمعاني وكذلك سيأتي ان شاء الله تعالى في بحث المفهوم ما اذا تأملته زادك بصيرة

مسئلة ترك
الاستفصال في
حكاية الحال

* المسئلة الموفية للعشرين * قال الامام الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال * قال في المحصول مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أسكت أربعمهن وفارق سائرهن ولم يسأل عن كيفية تور ودعته عليهن في الجمع والترتيب فكان اطلاقه القول دالا على انه لا فرق بين أن تتفق تلك العقود معا أو على الترتيب * وهذا فيه نظر لاحتمال انه صلى الله عليه وآله وسلم عرف خصوصاً فأجاب بناء على معرفته ولم يستفصل انتهى * ويجب ان يشار إلى هذا الاحتمال انما يشار اليه اذا كان راجحا وليس مساو فاضلا عن أن يكون راجحا

مسئلة عموم
حذف المتعلق

* المسئلة الحادية والعشرون * ذكر علماء البيان ان حذف المتعلق بشعر بالتعميم نحو زيد يعطى ويمنع ونحو قوله تعالى (والله يدعو الى دار السلام) فينبغي أن يكون ذلك من أقسام العموم وان لم يذكره أهل الاصول * قال الزركشي وفيه بحث فان ذلك مما أخذ من القرائن وحينئذ فان دلالت القرينة على أن المقدر يجب أن يكون عاما فالتميم من عموم المقدر سواء ذكر أو حذف والافلا دلالة على التعميم فالظاهر أن العموم فيما ذكرناه هو لدلالة القرينة على أن المقدر عام والحذف انما هو لمجرد الاختصار لا للتعميم

مسئلة عموم
الكلام والعام في
معرض المسخ
أو الذم

* المسئلة الثانية والعشرون * الكلام العام على طريقة المدح أو الذم نحو (إن الأبرار في ذمهم وان الفجار في جحيم) ونحو (والذين هم لفروجهم حافظون) ذهب الجمهور الى انه عام ولا يخرج عنه كونه عاما حسبما

تقتضيه الصيغة كونه مدحاً وذناباً وذهب الشافعي وبعض أصحابه إلى أنه لا يقتضي العموم وحكي أبو الحسين بن
القطن والأستاذ أبو منصور وسليم الرازي وابن السمعاني وجهين في ذلك لأصحاب الشافعي وروى القول بعدم
عمومه عن القشيري ونقله عن الأول أبو بكر الرازي وعن الثاني ابن برهان وقال السكياتي المراس أنه
الصحيح وبه جزم القفال الشاشي وقال لا يحتج بقوله (والذين يكتزون الذهب والفضة) على وجوب الزكاة في
قليل الذهب والفضة وكثيرهما بل مقصود الآية الوعيد لتارك الزكاة وكذا لا يحتج بقوله (والذين هم لفروجهم
حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) على ما يحل منها وما لا يحل وكان فيها بيان أن الفرج لا يجب
حفظه عنهم ما إذا احتج إلى تفصيل ما يحل بالنكاح أو بملك اليمين صيرفيه إلى ما قصد تفصيله مثل (حرمت
عليكم أمهاتكم) انتهى والراجح ما ذهب إليه الجمهور لعدم التنافي بين قصد العموم والمدح أو الذم ومع عدم
التنافي يجب التمسك بما يفيد اللفظ من العموم ولم يأت من منع من عمومه عند قصد المدح أو الذم مما تقوم به الحاجة
﴿المسئلة الثالثة والعشرون﴾ ورود العام على سبب خاص وقد أطلق جماعة من أهل الأصول أن الاعتبار
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وحكموا ذلك إجماعاً كما رواه الزركشي في البحر وقال لا بد في ذلك من تفصيل
وهو أن الخطاب إما أن يكون جواباً لسؤال سائل أو لافان كان جواباً فاما أن يستعمل بنفسه أو لا فان لم يستعمل
بغيره لا يحصل الابتداء به فلا خلاف في أنه تابع للسؤال في عمومه وخصوصه حتى كان السؤال معاديه فان
كان السؤال عاماً فعام وان كان خاصاً فخاص مثال خصوص السؤال قوله تعالى (هل وحدثكم ما وعدكم بكم حقاً
قالوا نعم) وقوله في الحديث أين نقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا وكقول القائل وطئت في نهار رمضان
عاماً فيقول عليك الكفارة فيجب قصر الحكم على السائل ولا يعم غيره الا بدليل من خارج يدل على أنه عام
في المكلفين أو في كل من كان بصفته ومثال عموم ما لو سئل عن جامع امرأته في نهار رمضان فقال يعترف رقبته
فهذا عام في كل واطئ في نهار رمضان وقوله يعترف وان كان خاصاً بالواحد لكان عاماً لما كان جواباً عن جامع امرأته
بلفظ يعم كل من جامع كان الجواب كذلك وصار السؤال معادياً في الجواب قال الغزالي وهذا يشترط فيه أن يكون
حال غير المحكوم عليه كحال في كل وصف مؤثر للحكم وجعل القاضي في التفريق بين هذا الضرب وقوله أنت وضاً
بماء البحر فقال هو الطهور وماؤه قال لان الضمير لا بد له من أن يتعلق بما قبله ولا يجسّن أب يتبدأ به قال الزركشي
وفي هذا نظر لان هذا ضمير شان ومن شأنه صدر الكلام وان لم يتعلق بما قبله قال وقد رجح القاضي في موضع
آخر جعله من القسم الثاني وهو الصواب وبه صرح ابن برهان وغيره وان استعمل الجواب بنفسه بحيث لو ورد
مبتدأ لكان كلاماً مافيد العموم فهو على ثلاثة أقسام لانه إما أن يكون أخص أو مسامراً أو أعم (الاول) أن
يكون الجواب مساوياً له لا يزيد عليه ولا ينقص كالمسئل عن ماء البحر فقال ماء البحر لا يجسه شيء فيجب حمله على
ظاهره بلا خلاف كذلك قال ابن فورك والأستاذ أبو اسحق الاسفرائني وابن القشيري وغيرهم (الثاني) أن يكون
الجواب أخص من السؤال مثل أن يسأل عن أحكام المياه فيقول ماء البحر طهور فيختص ذلك بماء البحر ولا يعم بلا
خلاف كما حكاه الأستاذ أبو منصور وابن القشيري وغيرهما (الثالث) أن يكون الجواب أعم من السؤال وهما
مسمان (أحدهما) أن يكون أعم منه في حكم آخر غير ما سئل عنه كسؤالهم عن التوضؤ بماء البحر وجوابه صلى
الله عليه وآله وسلم بقوله هو الطهور وماؤه والحل ميتته فلا خلاف انه عام لا يختص بالسائل ولا بجعل السؤال من
ضرورتهم إلى الماء وعطشهم بل يعم حال الضرورة والاختيار كما قال ابن فورك وصاحب المحصول وغيرهما
وظاهر كلام القاضي أبي الطيب وابن برهان انه يجري في هذا الخلاف الآتي في القسم الثاني وليس بصواب كما
لا يخفى (القسم الثاني) أن يكون الجواب أعم من السؤال في ذلك الحكم الذي وقع السؤال عنه كقوله صلى الله عليه

مسألة ورود العام
على سبب خاص

وأوله وسلم لما سئل عن ماء بئر بضاعة (الماء طهور ولا يجسه شيء) وكقول له لما سئل عن اشتري عبدا فاستعمله ثم وجد فيه عيبا (الخارج بالضم) وهذا القسم محل الخلاف وفيه مذاهب (الاول) انه يجب قصيره على ما خرج عليه السؤال واليه ذهب بعض أصحاب الشافعي وحكاه الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب وابن الصباغ وسليم الرازي وابن برهان وابن السمعاني عن المزني وأبي ثور القفال والدقاق وحكاه أيضا الشيخ أبو منصور عن أبي الحسن الأشعري وحكاه أيضا بعض المتأخرين عن الشافعي وحكاه القاضي عبد الوهاب والباجي عن أبي الفرج من حكاهم وحكاه الجويني في البرهان عن أبي حنيفة وقال انه الذي صح عندنا من مذهب الشافعي وكذا قال الغزالي في المنحول ومعه نفي الرازي في المنحول قال الزركشي والذي في كتب الحنفية وصح عن الشافعي خلافه ونقل هذا المذهب القاضي أبو الطيب والماوردي وابن برهان وابن السمعاني عن مالك (المذهب الثاني) انه يجب حمله على العموم لأن عدول المجيب عن الخاص المسؤل عنه الى العام دليل على ارادة العموم ولأن الحجة قائمة بما يفيد اللفظ وهو يقتضي العموم ووروده على السبب لا يصلح معارضا والى هذا ذهب الجمهور قال الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب والماوردي وابن برهان وهو مذهب الشافعي واختاره أبو بكر الصيرفي وابن القطان قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن القشيري والكنيا الطبري والغزالي انه الصحيح وبه جزم القفال الشافعي قال والاصل ان العموم له حكمه الآن يخصه دليل والدليل قد اختلف فان كان في الحال دلالة يعقل بها المخاطب ان جوابه العام يقتصر به على ما أجيب عنه أو على جنسه فذاك والا فهو عام في جميع ما يقع عليه عمومته وحكي هذا المذهب ابن كجب عن أبي حنيفة والشافعي وحكاه الاستاذ أبو منصور عن أكثر الشافعية والحنفية وحكاه القاضي عبد الوهاب عن الحنفية وأكثر الشافعية والمالكية وحكاه الباجي عن أكثر المالكية والعراقيين قال القاضي في التقریب وهو الصحيح لان الحكم يتعلق باللفظ الرسول دون ما وقع عليه السؤال ولو قال ابتداء وجب حمله على العموم فكذلك اذا صدر جوابا انتهى * وهذا المذهب هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة لان التعبد للعبادة اهو باللفظ الوارد عن الشارع وهو عام ووروده على سؤال خاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب ومن ادعى انه يصلح لذلك فليأت بدليل تقوم به الحجة ولم يأت أحد من القائلين بالقصر على السبب بشيء يصلح لذلك واذا ورد في بعض المواطن ما يقتضي قصر ذلك العام الوارد فيه على سببه لم يجاوز به محله بل يقتصر عليه ولا جامع بين الذي ورد فيه بدليل يخصه وبين سائر العمومات الواردة على أسباب خاصة حتى يكون ذلك الدليل في ذلك الموطن شاملا لها (المذهب الثالث) الوقف حكاه القاضي في التقریب ولا وجه له لان الأدلة هنا لم تتوازن حتى يقتضي ذلك التوقف (المذهب الرابع) التفصيل بين أن يكون السبب هو سؤال سائل فيختص به وبين أن يكون السبب مجرد وقوع حادثة كان ذلك القول العام واردا عنه حدوثها فلا يختص بها كذا حكاه عبد العزيز في شرح البردوي (المذهب الخامس) انه ان عارض هذا العام الوارد على سبب عموم آخر خرج ابتداء بلا سبب فانه يقتصر على سببه وان لم يعارضه فالعبرة بعمومه قال الاستاذ أبو منصور وهذا هو الصحيح انتهى * وهذا لا يصلح أن يكون مذهبا مستقلا فان هذا العام الخارج ابتداء من غير سبب اذا صلح للدلالة فهو دليل خارج يوجب القصر ولا خلاف في ذلك على المذاهب كلها

المسئلة الرابعة والعشرون * ذكر بعض أفراد العام الموافق له في الحكم لا يقتضي التخصيص عند الجمهور والحاصل انه اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان مفهومه ينسب في الحكم عن غيره فنأخذ بمثل ذلك المفهوم خصص به على الخلاف الآتي في مسئلة التخصيص بالمفهوم وما اذا لم يكن له مفهوم فلا يخصص به * ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم ايمانها بديع فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث آخر في شاة ميمونة

مسئلة كبر بعض
افراد العام بحكم
العام

دباغها - اطهورها فالتمنيص على الشاة في الحديث الآخر لا يقتضي تخصيص عموم اعيانها بديغ فقد ظهر
لانه تمنيص على بعض افراد العام بلفظ لا مفهوم له الا مجرد مفهوم اللقب فمن اخذ به خصص به ومن لم يأخذ به
لم يخصص به ولا متمسك لمن قال بالاخذ به كاسياني ومن أمثلة المسئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم لم جعلت لي
الارض مسجد اطهورا وفي لفظ آخر وترتها اطهورا وقوله الطعام بالطعام مع قوله في حديث آخر ابر بالبر الخ
وقد احتج الجمهور على عدم التخصيص بالموافق للعام وذكر الحكم على بعض الافراد التي جعلها العام ليس
بمناف فلا يكون ذكره مخصصا وقد أنكر بعض أهل العلم وقوع الخلاف في هذه المسئلة وقال لما كان أبو ثور
يمن يقول بمفهوم اللقب ظن انه يقول بالتخصيص وليس كذلك * قال الزركشي * فان قلت * فعلى قول الجمهور
ما قلته هذا الخاص مع دخوله في العام * قلت * يجوز أن تكون فائدته عدم جواز تخصيصه أو التخصيص له أو
اثبات المزيد له على غيره من الافراد قال ابن دقيق العيدان كان أبو ثور نص على هذه القاعدة فذلك وان
كان أخذها بطريق الاستنباط من مذهبه في مفهوم اللقب فلا يدل على ذلك

مسئلة تعليق
الشارع الحكم
على علة

* المسئلة الخامسة والعشرون * اذا علق الشارع حكما على علة هل نعم تلك العلة حتى يوجد الحكم بوجودها
في كل صورة فقال الجمهور بالعموم في جميع صور وجود العلة وقال القاضي أبو بكر لا يعم * ثم اختلف
القائلون بالعموم هل العموم باللغة أو بالشرع والظاهر ان ذلك العموم بالشرع لا باللغة فانه لم يكن في الصيغة
ما يقتضي ذلك بل يقتضي ذلك القياس وقد ثبت التعبد به كاسياني * واحتج من قال بعدم العموم بأنه يستدل أن
يكون المذکور جزءا من العلة والجزء الآخر خصوصية المحل * وأجيب عنه بأن مجرد الاحتمال لا يقتضي الاستدلال
فلا يترك به ما هو الظاهر ولكنه ينبغي تقييد هذه المسئلة بأن يكون القياس الذي اقتضته العلة من الأقيسة التي
ثبتت بدليل نقل أو عقل لا بمجرد محض الرأي والخيال المحتل وسيأتي بمؤنة الله ايضاح ذلك مستوفي

مسئلة الخلاف
في العام الخصوص
هل هو حقيقة في
الباقى أو مجاز فيه

* المسئلة السادسة والعشرون * اختلفوا في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم مجازا فذهب
الأكثرون الى أنه مجاز في الباقي مطلقا سواء كان ذلك التخصيص بمفصل أو منفصل وسواء كان بلفظ أو بغيره
واختاره البيضاوى وابن الحاجب والصفى الهندي قال ابن برهان في الاوسط وهو المذهب الصحيح ونسبه الكيا
الطبري الى المحققين وجهه انه موضوع للمجموع فاذا أريد به البعض فقد أريد به غير ما وضع له وذلك هو
المجاز * وأيضا لو كان حقيقة في البعض كما كان حقيقة في الكل لزم أن يكون مشتملا كافيكون حقيقة في
معنيين مختلفين والمفروض انه حقيقة في معنى واحد * وأيضا قد تقرر أن المجاز خبر من الاشتراك كما تقدم
فيكون مقبلا عليه * وذهب جماعة من أهل العلم الى أنه حقيقة فيبقى مطلقا قال الشيخ أبو حامد الاسفرائني وهذا
مذهب الشافعي وأصحابه وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبي حنيفة ونقله ابن برهان عن أكثر الشافعية وقال
إمام الحرمين هو مذهب جماعة الفقهاء وحكاها ابن الحاجب عن الحنابلة * قالوا وجه ذلك ان اللفظ اذا كان
متناولا حقيقة باتفاق فالتناول باق على ما كان عليه ولا يضره طرد عدم تناول الغير * وأجيب بأنه كان يتناول
مع غيره والآن يتناوله وحده وهما تغايران وقالوا أيضا انه يسبق الى الفهم من غير قرينة * وأجيب بأنه انما يسبق
الى الفهم مع القرينة اذ السابق مع عدمها هو العموم وهذا دليل المجاز قال المضدوقيد قال ارادة الباقي معاومة
دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة الاخراج انتهى * ويجب عنه بأن ارادة الباقي وحده دون
غيره يحتاج الى قرينة * وذهب جماعة الى انه ان خص بمفصل لفظي كالاستثناء حقيقة وان خص بمنفصل فجاز
حكاه الشيخ أبو حامد وابن برهان وعبد الوهاب عن الكرخي وغيره من الحنفية قال عبد الوهاب هو قول أكثرهم
قال ابن برهان واليه مال القاضي ونقله عنه الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللع * واحتجوا بأنه مع التخصيص

بمتصل كلام واحد ويحتاج بأن ذلك المخصص المتصل هو القرينة التي كانت سببا لفهم ارادة الباقي من لفظ العموم وهو معنى المجاز ولا فرق بين قرينة قريبة أو بعيدة متصلة أو منفصلة وذهب عبد الجبار الى عكس هذا القول حكى ذلك عنه ابن برهان في الاوسط ولا وجه له وحكى الآمدى انه ان خص بدليل لفظي كان حقيقة في الباقي سواء كان ذلك المخصص اللفظي متصلا أو منفصلا وان خص بدليل غير لفظي كان مجازا ولا وجه لهذا أيضا لان القرينة قد تكون لفظية وقد تكون غير لفظية وحكى أبو الحسين في المعتمد عن عبد الجبار انه ان خص بالشرط والصفة فهو حقيقة والافهم مجاز ولا وجه له أيضا وقد استدل له بما لا يصلح للاحتجاج به على محل النزاع وقال أبو الحسين البصري ان كان المخصص مستقلا فهو مجاز سواء كان عقليا أو لفظيا وذلك كقول المتكلم بالعام أردت به البعض الباقي بعد الانحراج وان لم يكن مستقلا فهو حقيقة كالاستثناء والشرط والصفة واختار هذا نضر الدين الرازي فانه قال في الحصول والتميز قول أبي الحسين وهو ان القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازا والا فلا وتقريره أن القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية أما العقلية فكالدلالة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات وأما اللفظية فيجوز أن يقول المتكلم بالعام أردت به البعض الفلاني وفي هذين القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه ان اللفظ موضوع في اللغة للاستعراق فاذا استعمل هو بعينه في البعض فقد صار اللفظ مستعملا في غير مسماه لقرينة مخصصة وذلك هو المجاز فان قلت لم لا يجوز أن يقال لفظ العموم وحده حقيقة في الاستعراق ومع القرينة المخصصة حقيقة في الخصوص قلت قبح هذا الباب يفضي الى أن لا يوجد في الدنيا مجاز أصلا لانه لا لفظ الا ويمكن أن يقال انه وحده حقيقة في كذا ومع القرينة حقيقة في المعنى الذي جعل مجازا عنه والكلام في ان العام المخصوص بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز أم لا انتهى * ويحتاج عنه بمنع كونه يفضي الى ذلك ومجرد ما كان أن يقال لا اعتبار به بل الاعتبار بالدلالة الكائنة في نفس الدال مع عدم قبح باب الا مكان المفضي الى سبب الدلالة مطلقا فلا عن سبب باب مجرد المجاز وحكى الآمدى عن أبي بكر الرازي أنه ان بقى بعد التخصيص جمع فهو حقيقة والافهم مجاز واختاره البايجي من المالكية وهذا لا ينبغي أن يعد مذهبهم مستقلا لانه لا بد أن يبقى أقل الجمع وهو محل الخلاف ولهذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي ان محل الخلاف فيما اذا كان الباقي أقل الجمع فاما اذا بقي واحدا أو اثنا كما لو قال لوتكلم الناس ثم قال أردت زيدا خاصة فانه يصير مجازا بلا خلاف لانه اسم جمع والواحد والاثنا ليسا بجمع انتهى * وهكذا لا ينبغي أن يعد مذهبهم مستقلا ما اختاره إمام الحرمين من انه يكون حقيقة فيما بقي ومجازا فيما أخرج لان محل النزاع هو فيما بقي فقط هل يكون العام فيه حقيقة أم لا

مسألة تحجية العام
المخصص والمذهب
التي فيها

المسألة السابعة والعشرون * اختلفوا في العام بعد تخصيصه هل يكون حجة أم لا ومحل الخلاف فيما اذا خص بمبين اما اذا خص بمهم كما لو قال تعالى اقاتلوا المشركين الا بعضهم فلا يتجوز به على شيء من الأفراد بلا خلاف اذا ما من فردا لا ويجوز أن يكون هو المخرج وأيضا انخرج المجهول من المعلوم يصير مجزها ولا وقد نقل الاجماع على هذا جماعة منهم القاضي أبو بكر وابن السمعاني والاصمغاني قال الزركشي في البحر ومناقضه من الاتفاق فليس يصحح وقد حكى ابن برهان في الوجيز الخلاف في هذه الحالة وبالغ فصيح العمل به مع الابهام واعتل بأننا اذا نظرنا الى فرد شكك كفا فيه هل هو من المخرج والاصل عدمه فيبقى على الاصل ونعمل به الى أن نعمل بالقرينة بأن الدليل المخصص معارض للفظ العام وانما يكون معارضا عند العلم به قال الزركشي وهو صريح في الاضرب عن المخصص والعمل بالعام في جميع أفرادده وهو بعيد وقد رد المندى هذا البحث بأن المسألة مفرضة في الاحتجاج به في الكل المخصوص وغيره ولا قائل به انتهى * وقال بعض الشافعية باحالة هذا محتجا بأن البيان لا يتأخر وهذا

يؤدي الى تأخره * واما اذا كان التخصيص يبين فقد اختلفوا في ذلك على أقوال
 (الاول) انه حجة في الباقي واليه ذهب الجمهور واختاره الآمدى وابن الحاجب وغيرهما من محقق المتأخرين وهو
 الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة لان اللفظ العام كان متساويا لكل فيكون حجة في كل واحد من أقسام ذلك الكل
 ونحن نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على السوية فإخراج البعض منها بخصوص لا يقتضى اهمال
 دلالة اللفظ على ما بقى ولا يرفع التعبد به ولو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لازم الدور وهو
 محال * وأيضا مقتضى العمل به فيما بقى موجود وهو دلالة اللفظ عليه والمعارض مفقود فوجد مقتضى وعدم
 المانع فوجب ثبوت الحكم * وأيضا قد ثبت عن سلف هذه الأمة ومن بعدهم الاستدلال بالعمومات المخصوصة
 وشاع ذلك وذاع * وأيضا قد قيل انه ما من عموم الا وقد خص وان لا يوجد عام غير مخصص فلو قلنا انه غير حجة فيما
 بقى للزم ابطال كل عموم ونحن نعلم ان غالب هذه الشريعة المطهرة انما ينبت بعمومات
 (القول الثاني) انه ليس بحجة فيما بقى واليه ذهب عيسى بن أبان وأبو ثور كما حكاه عنهما صاحب المحصول
 وحكاه القفال الشافعي عن أهل العراق وحكاه الغزالي عن القدرية قال ثم منهم من قال يبقى أقل الجمع لانه
 المتيقن قال امام الحرمين ذهب كثير من الفقهاء الشافعية والمالكية والحنفية والجبائي وابنه الى أن الصيغة
 الموضوعية للعموم اذا خصت صارت مجتملة ولا يجوز الاستدلال بها في بقية المسميات الابدلي كسائر المجازات
 واليه مال عيسى بن أبان انتهى * واستدلوا بأن معنى العموم حقيقة غير مراد مع تخصيص البعض وسائر ما تحت
 من المراتب مجازات واذا كانت الحقيقة غير مرادة وتعددت المجازات كان اللفظ مجتملا فيها فلا يحمل على شيء
 منها وأجيب بأن ذلك انما يكون اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين أحدها وما قدمنا من الأدلة فقد
 دلت على حمله على الباقي فيصار اليه

(القول الثالث) انه ان خص بمقتضى كالشرط والصفة فهو حجة فيما بقى وان خص بمنفصل فلا بد من دليل يصير مجتملا
 حكاه الاستاذ أبو منصور عن الكرخي ومحمد بن شجاع النخعي بالمثلثة والجيم قال أبو بكر الرازي كان شيخنا أبو
 الحسن الكرخي يقول في العام اذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ وصار حكمه موقوف على دلالة أخرى
 من غيره فيكون منزلة اللفظ وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ فيقول ان الاستثناء
 غير مانع بقاء اللفظ فيما عدا المستثنى انتهى * ولا يخفى ان قوله سقط الاستدلال باللفظ مجرد دعوى ليس
 علم ادليل وقوله وصار حكمه الخ ضم دعوى الى دعوى والاصل بقاء الدلالة والظاهر يقتضى ذلك فن قال
 برفعها أو بعدم ظهورها لم يقبل منه ذلك الادليل ولا دليل أصلا

(القول الرابع) ان التخصيص ان لم يمنع استفادة الحكم بالاسم وتعلقه بظاهره جاز التعلق به كما في
 قوله تعالى (اقتلوا المشركين) لان قيام الدلالة على المنع من قتل أهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل
 باسم المشركين وان كان يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ويوجب تعلقه بشرط لا يني عنه الظاهر لم يجز التعلق
 به كما في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لان قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز وكون
 المسروق لا شبهة للسارق فيه يمنع من تعلق الحكم وهو القطع بعموم اسم السارق ويوجب تعلقه بشرط لا يني
 عنه ظاهر اللفظ واليه ذهب أبو عبد الله البصري تلميذ الكرخي * ويجاب عنه بأن محل النزاع دلالة اللفظ
 العام على ما بقى بعد التخصيص وهي كائنه في الموضوعين والاختلاف بكون الدلالة في البعض أظهر منها في البعض
 الآخر باعتبار أمر خارج لا يقتضى ما ذكره من التفرقة المفضية الى سقوط دلالة الدال أصلا وظاهرا
 (القول الخامس) ان كان لا يتوقف على البيان قبل التخصيص ولا يحتاج اليه كقولوا المشركين فهو حجة

لان مراده بين قبل اخراج الذي وان كان يتوقف على البيان ويحتاج اليه قبل التخصيص فليس بجعجه كقوله تعالى (أقيموا الصلاة) فانه يحتاج الى البيان قبل اخراج الخائض ونحوها واليه ذهب عبيد الجبار وليس هو بشئ ولم يدل عليه دليل من عقل ولا نقل

(القول السادس) انه يجوز التسليم به في أقل الجمع لانه المتعين ولا يجوز فيما زاد عليه هكذا حكى هذا المذهب القاضي أبو بكر والغزالي وابن القشيري وقال انه نعم وقال الصفي الهندي انه قول من لا يجوز تخصيص التثنية وقد استدل لهذا القائل بأن أقل الجمع هو المتعين والباقي مشكوك فيه ورد منع كون الباقي مشكوكا فيه لما تقدم من الأدلة

(القول السابع) انه يتسلك به في واحد فقط حكاه في المذول عن أبي هاشم وهو أشد تنكها مما سبق له

(القول الثامن) الوقف فلا يعمل به الا بدليل حكاه أبو الحسين بن القطان وجعله مغايرا لقول عيسى بن أبان ومن معه وهو مدفوع بأن الوقف انما يحسن عند توازن الحجج وتعارض الأدلة وليس هنالك شئ من ذلك

المسئلة الثامنة والعشرون * إذا ذكر العام وعطف عليه بعض أفراد العموم أن يتأوله كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) فهل يدل ذكر الخاص على انه غير مراد باللفظ العام أم لا وقد حكى الروياني في البحر عن والده في كتاب الوصية انه حكى اختلاف العلماء في هذه المسئلة فقال بعضهم هذا المخصوص لا يدخل تحت العام لانا الوجه لناه داخل تحتها لم يكن لأفراده بالذكر فائدة قال الزركشي في البحر وعلى هذا جرى أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني وظاهر كلام الشافعي يدل عليه فانه قال في حديث عائشة في الصلاة الوسطى وصلاة العصر انه يدل على ان الصلاة الوسطى ليست العصر لان العطف يقتضي المغايرة قال الروياني أيضا وقال بعضهم هذا المخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم وفائدة التأكيده كونه ذكر مراد بالعموم وموصرة بالخصوص وهذا هو الظاهر وقد أوضحناه هذا المقام بما لا مزيد عليه في شرحنا للفتاوى وإذا كان المعطوف

مسئلة عطف
بعض أفراد العام
عليه

خاصا فاختل فواهل يقتضي تخصيص المعطوف عليه أم لا فذهب الجمهور الى أنه لا يوجب وقال الحنفية بوجبه وقيل بالوقف * ومثال هذه المسئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل مسلم بكافر ولا ذؤعه في عهد قتال الا ولون لا يقتل المسلم بالذي لقوله لا يقتل ومن بكافر وهو عام في الحرب والذين لا يقتل في سياق الذي وقالت الحنفية بل هو خاص والمراد به الكافر الحر في بئر ينة عطف الخاص عليه وهو قوله ولا ذؤعه في عهده فيكون التقدير ولا ذؤعه في عهد بكافر قالوا والكافر الذي لا يقتل به ذؤعه هو الحر في عهد بالاجماع لان المعاهد يقتل بالمعاهد فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم هو الحر في ذؤعه بين المعاهد والمعطوف عليه * قال الاولون وهذا التقدير ضعيف لوجوه (أحدها) ان المعطوف لا يقتضي الاشارة الى المتعاطفين من كل وجه (الثاني) ان قوله ولا ذؤعه في عهد كلام تام فلا يحتاج الى اضماع قوله ولا ذؤعه لان الاضماع خلاف الاصل والمراد حينئذ ان العهد عاصم من القتل وقد صرح أبو عبيد في تاريخه بالحيثيات بانك فقال ان قوله ولا ذؤعه بجملة مستأنفة وانما قيد بقوله في عهده لانه لو اقتصر على قوله ولا ذؤعه لكان من وجد منه العهد ثم خرج منه لا يقتل فاما قال في عهده عامنا استقصا من النبي صلى الله عليه وآله (الثالث) ان جعل الكافر المذكور على الحر لا يحسن لان إهدار دمه معاروم من الدين بالضرر وقد لا يقتل مسلم به وهو سائر أهل الاصول الكلام في هذه المسئلة وليس هنالك ما يقتضي التعليل وهو قد قيل على ما ذهب اليه الاولون من ارتباط الارتباط بين الجملتين اذ لا يظهر مناسبة لقوله ولا ذؤعه في عهد مطلقا مع قوله لا يقتل لم يكفر وأجاب عن ذلك الشيخ أبو اسحق المروزي بأن عداوة الصحابة رضي الله عنهم لا كفار كانت شيئا تابعا له قال عليه الصلاة

مطاب عطف
الخاص على العام

والسلام لا يقتل مسلم بكافر حتى ان يجرد هذا الكلام (١) فتعلمهم العداوة الشديدة بينهم على قتل كل كافر من معاهد وغيره فعقبه بقوله ولا ذوة عهد في عهده

مسألة العمل بالعام
قبل البحث عن
الخصص

المسئلة التاسعة والعشرون * نقل الغزالي والآمدي وابن الحاجب الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واختلفوا في قدر البحث والاكثرون قالوا الى أن يغلب الظن بعدمه وقال القاضي أبو بكر الباقلاني الى القطع به وهو ضعيف اذ القطع لا سبيل اليه واشترطه يفضي الى عدم العمل بكل عموم واعلم أن في حكاية الاجماع نظرا فقد قال في المصنوع قال ابن شريح لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص فيثبت ويجوز التمسك به في اثبات الحكم وقال الصيرفي يجوز التمسك به ابتداء ما لم يظهر دلالة تخصيصه * واحتج الصيرفي بأمرين (أحدهما) لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بالحقيقة الا بعد البحث هل يوجد ما يقتضي صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا باطل فذلك مثله * بيان للازمة انه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يكن ذلك لأجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ فيجب اشتراكهما في الحكم وبيان ان التمسك بالحقيقة لا يتوقف على طلب ما يوجب العدول الى المجاز هو أن ذلك غير واجب في العرف بدليل انهم يحملون الالفاظ على ظاهرها من غير بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول أم لا واذا وجب ذلك في العرف وجب أيضا في الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (والامر الثاني) أن الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم التخصيص فيكفي في اثبات ظن الحكم * واحتج ابن شريح أن بتقدير قيام المخصص لا يكون العموم حجة في صورة التخصيص فتقبل البحث عن وجود المخصص يجوز أن يكون العموم حجة وأن لا يكون والاصل أن لا يكون حجة ابقاء للشيء على حكم الاصل * والجواب ان ظن كونه حجة أقوى من ظن كونه غير حجة لان اجراءه على العموم أولى من جملة على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفي ذلك في ثبوت الظن انتهى كلام المصنوع * وما ذكره من أن ما وجب في العرف وجب في الشرع ممنوع وما استدلل به زاعموا انه من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يثبت من وجه معتبر ولا شك أن الاصل عدم التخصيص فيجوز التمسك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها فان عدم وجود المخصص لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام بل هو فرضه الذي تعبد به الله به ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصص فان مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام ولا يعارض اصالة عدم الوجود وظهوره

مسألة الفرق بين
العام المخصوص
والعام المراد به
الخصص

المسئلة الموفية ثلاثين * في الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أراده المخصوص * قال الشيخ أبو حامد في تعليقه في كتاب البيع والفرق بينهما أن الذي أراده المخصوص ما كان المراد أقل وما ليس المراد هو الاكثر وقال أبو علي بن أبي هريرة العام المخصوص المراد به هو الاكثر وما ليس المراد هو الاقل قال ويقتربان (٢) أن

(١) كذا بالأصل ولعله ظن أن يجرد هذا الكلام الى أن تعلمهم الخ اه مصححه

(٢) كذا بالأصل وأقول عبارة المخصص حصول التأمل في قولها قال ويقتربان في ان العام الذي أراده المخصوص لا يصح الاحتجاج بظاهره والعام المخصوص يصح الاحتجاج بظاهره اعتبارا بالأكثر اه فيظهر والله أعلم ان أن يرى هرة فرق بينهما ثلاثة وجوه هذين الوجهين الموجودين معناه الوجه الثالث الذي في العبارة التي نقلناها لك وعلى هذا العمل الأصل هكذا ويقتربان من ثلاثة وجوه الأول أن العام الخ ويدل عليه قوله والثاني وبعد ما قوله والثالث ان العام الذي أراده المخصص لا يصح الخ اه مصححه اب

العام الذي أريد به الخصوص ما يكون المراد باللفظ أقل وما ليس بمراد باللفظ أكثر (والثاني) أن المراد
 فيما أريد به الخصوص متقدم على اللفظ وفيما أريد به العموم متأخر عن اللفظ أو مقترن به * وقال ابن دقيق
 العيد في شرح العنوان يجب أن يتنبه للفرق بين قولنا هذا عام أريد به الخصوص وبين قولنا هذا عام
 مخصوص فإن الثاني أعم من الأول ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أو لا مادل عليه ظاهر العموم ثم أخرج
 بعد ذلك بعض مادل عليه اللفظ كان عاما مخصوصا ولم يكن عاما أريد به الخصوص ويقال إنه منسوخ بالنسبة
 إلى البعض الذي أخرج وهذا متوجه إذا قصد العموم بخلاف ما إذا أتى العام مراد به بعض ما يتناول به * قال
 الزركشي و فرقت بعض الحسابات بينهما بوجهين آخرين (أحدهما) أن المتكلم إذا أطلق اللفظ العام فإن أراد به
 بعضا معينا فهو العام الذي أريد به الخصوص وإن أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام لمخصوص * مثاله قام
 الناس فإذا أردت إثبات القيام لأزيد من ثلاثين ألفا لا غير فهو عام أريد به الخصوص وإن أردت به سلب القيام عن زيد
 فهو عام لمخصوص (والثاني) أن العام الذي أريد به الخصوص إنما يحتاج إلى دليل معنوي يمنع ارادة الجميع فيعين
 له البعض والعام لمخصوص يحتاج إلى تخصيص اللفظ غالبا كالشرط والاستثناء والغاية * قال و فرقت بعض
 المتأخرين بأن العام الذي أريد به الخصوص هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناول به وهو مجاز قطعا لأنه
 استعمال اللفظ في بعض مدلوله وبعض الشيء غيره * قال و شرط الارادة في هذا أن تكون مقارنة لأول
 اللفظ ولا يكفي طرده في أثناءه لأن المقصود منها نقل اللفظ من معناه إلى غيره واستعماله في غيره وموضعها ليست
 الارادة فيه إخراجا لبعض المدلول بل ارادة استعمال اللفظ في شيء آخر غير موضعه كما يراد باللفظ مجازا * وأما
 العام لمخصوص فهو العام الذي أريد به معناه مجزأ منه بعض أفراده فلا يشترط مقارنة الأول اللفظ ولا تأخرها
 عنه بل يكفي كونها في أثناءه كالمشيئة في الطلاق * وهذا موضع خلافهم في أن العام لمخصوص مجاز أو حقيقة
 ومنشأ التردد أن ارادة إخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مراد به الباقي أولا وهو يقوى كونه حقيقة لكن
 الجمهور على المجاز والنية فيه مؤثرة في نقل اللفظ عن معناه إلى غيره * وقال علي بن عيسى النحوي إذا أتى
 بصورة العموم والمراد به الخصوص فهو مجاز إلا في بعض المواضع إذا صار اللفظ مراد به الخصوص كقولهم غسأت ثيابي
 وصرمت نخلي وجاءت بنوهم وجاءت الأزدي انتهى * قال الزركشي وظن بعضهم أن الكلام في الفرق بينهما مما
 أثاره المتأخرون وليس كذلك فقد وقعت التفرقة بينهما في كلام الشافعي وجماعة من أصحابنا في قوله تعالى
 (وأحل الله البيع) هل هو عام لمخصوص أو عام أريد به الخصوص انتهى * ولا يخفى أن العام الذي أريد به
 الخصوص هو ما كان مصحوبا بالقرينة عند التكلم به على ارادة المتكلم ببعض ما يتناول به عموميه وهذا
 لا شك في كونه مجازا لا حقيقة لأنه استعمال اللفظ في بعض ما وضع له سواء كان المراد منه أكثره أو أقله فإنه
 لا مدخل للتفرقة بما قيل من ارادة الأقل في العام الذي أريد به الخصوص و ارادة الأكثر في العام لمخصوص *
 وهذا يظهر لك أن العام الذي أريد به الخصوص مجاز على كل تقدير وأما العام لمخصوص فهو الذي لا تقوم
 قرينة عند تكلم المتكلم به على أنه أراد بعض أفراده فيبقى متناولا لأفراد على العموم وهو عند هذا التناول
 حقيقة فإذا جاء المتكلم بما يدل على إخراج البعض منه كان على الخلاف المتقدم هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز

* الباب الرابع في الخاص والتخصيص والخصوص وفيه ثلاثون مسألة *

* المسألة الأولى في حده * فقيل الخاص هو اللفظ الدال على مسمى واحد ويعترض عليه بأن تقييده
 بالوحدة غير صحيح فإن تخصيص العام قد يكون بإخراج أفراد كثيرة من أفراد العام وقد يكون بإخراج نوع من
 أنواعه أو صنف من أصنافه الآن يراد بالمسمى الواحد ما هو أعم من أن يكون فردا أو نوعا أو صنفًا لكنه

مسألة حده الخاص
 والتخصيص
 والخصوص

يشكل عليه اخراج أفراد متعدده نحو كرم القوم الا يزيدوا عمرا وبكرا * ثم رد على هذا الحد أيضا انه يصدق على كل دال على معنى واحد سواء كان مخرجا أولا * وقبل في حده هو ما دل على كثرة مخصوصة ويعترض عليه بأن التخصيص قد يكون بفرد من الأفراد نحو كرم القوم الا يزيدوا وليس زيد وحده بكثرة * وأيضا يعترض عليه بأنه يصدق على كل لفظ يدل على كثرة سواء كان مخرجا من عموم أم لا الآن يراد بهذين الحدين تحديد الخاص من حيث هو خاص وأما التخصيص وهو المقصود بالدلالة كرهنا في اللغة الافراد ومنه الخاصة وفي الاصطلاح تميز بعض الجملة بالحكم كذا قال ابن السمعاني * ويرد عليه العام الذي أراده بخصوص * وقيل بيان ما لم يرد بالعموم ويرد عليه أيضا بيان ما لم يرد بالعام الذي أراده بخصوص وليس من التخصيص * وقال العبادي التخصيص بيان المراد بالعام ويعترض عليه بأن التخصيص هو بيان ما لم يرد بالعام لا بيان ما أراده * وأيضا يدخل فيه العام الذي أراده بخصوص * وقال ابن الحاحب التخصيص قصر العام على بعض منسمياته واعتراض عليه بأن لفظ القصر يحتمل القصر في التناول أو الدلالة أو الجمل أو الاستعمال * وقال أبو الحسن هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واعتراض عليه بأن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله وأجيب بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم التخصيص وقيل هو تعريف أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور * وأجيب بأن المراد بالتخصيص الحدود التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور في الحد هو الخصوص في اللغة فتغير افراد دور * قال القفال الشاشي اذا ثبت تخصيص العام ببعض ما شغل عليه علم أنه غير مقصود بالخطاب وان المراد ما عداه ولا نقول إنه داخل في الخطاب نخرج منه بدليل والا كان نستحاول لم يكن تخصيصا فان الفارق بينهما أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص بيان ما قصد باللفظ العام قال السكيا الطبري والقاضي عبد الوهاب معنى قولنا إن العموم مخصوص أن المتكلم به قد أراده بعض ما وضع له دوى بعض وذلك مجاز لانه شبه بالخصوص الذي يوضع في الاصل للخصوص وارادة البعض لا تصير موضوعا في الاصل لذلك ولو كان حقيقة لكان العام خاصا وهو متناف وانما يصير خاصا بالقصد كالأمر يصير أمرا بالطلب والاستدعاء وقد ذكر مثل هذا القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي * وأما الخصوص فقل هو كون اللفظ متناولا لبعض ما يصلح له لا لجمعه ويعترض عليه بالعام الذي أراده بخصوص وقيل هو كون اللفظ متناولا لواحد المعين الذي لا يصلح إلا له ويعترض على تقييده بالوحدة مثل ما تقدم * قال العسكري الفرق بين الخاص والخصوص بأن الخاص هو ما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع والخصوص ما يختص بالوضع لا بالارادة * وقبل الخاص ما يتناول أمرا واحدا بنفس الوضع والخصوص أراده شيئا دون غيره وكان يصح أن يتناوله ذلك الغير * وأما التخصيص فيطاق على معان مختلفة فيوصف المتكلم بكونه مخصوصا للعام بمعنى أنه أراده بعض ما تناوله ويوصف الناصب للدلالة التخصيص بأنه مخصوص ويوصف الدليل بأنه مخصوص كما يقال السنة تخصص الكتاب ويوصف المعتقد لذلك بأنه مخصوص * واذا عرفت أن المقصود في هذا الباب ذكر حد التخصيص دون الخاص والخصوص فالأولى في حده أن يقال هو اخراج بعض ما كان داخل تحت العموم على تقدير عدم التخصيص.

مطلب اطلاقات
التخصيص

مسئلة الفرق بين
النسخ والتخصيص

* المسئلة الثمانية * في الفرق بين النسخ والتخصيص * اعلم أنه لما كان التخصيص شديدا الشبهة بالنسخ لاشتراكهما في اختصاص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ احتاج أئمة الاصول الى بيان الفرق بينهما من وجوه (الاول) أن التخصيص ترك بعض الاعيان والنسخ ترك الاعيان كذا قال الاستاذ الاسفرائني (الثاني) أن التخصيص يتناول الزمان والاعيان والاحوال بخلاف النسخ فإنه لا يتناول الا الزمان قال الغزالي وهذا ليس بصحيح فان الاعيان والازمان ليسا من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض الزمان والتخصيص يرد

على الفعل في بعض الاحوال انتهى * وهذا الذي ذكره هو فرق مستقل فيمنع أن يكون هو الوجه الثالث (الوجه الرابع) أن التخصيص لا يكون إلا لبعض الافراد بخلاف النسخ فإنه يكون لكل الافراد ذكره البيضاوي (الوجه الخامس) أن النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص بخلاف التخصيص قاله أيضا الاستاذ واختاره البيضاوي واغترض عليه امام الحرمين (الوجه السادس) أن التخصيص تقليل والنسخ تبديل حكمه القاضي أبو الطيب عن بعض أصحاب الشافعي واغترض بأنه قليل الفائدة (السابع) أن النسخ يتطرق الى كل حكم سواء كان ثابتاً في حق شخص واحد أو أشخاص كثيرة والتخصيص لا يتطرق الا الى الاول ومنهم من عبر عن هذا بعبارة أخرى فقال التخصيص لا يدخل في الاسم بأمور واحد والنسخ يدخل فيه (الثامن) أن التخصيص يبق دلاله اللفظ على ما بقي تحت حقيقته كان أو مجازاً على الخلاف السابق والنسخ يبطل دلاله حقيقة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية (التاسع) أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالخصوص (العاشر) أنه يجوز نسخ شريعة بشرية أخرى ولا يجوز التخصيص قال القرافي وهذا الاطلاق وقع في كتب العلماء كثيراً (١) أو المراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا لأن قواعد العقائد لم تنسخ (الحادي عشر) أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص فإنه يمان المراد باللفظ العام ذكره القفال الشافعي والعمادى في زيادته (الثاني عشر) أن التخصيص بيان ما أريد بالعموم والنسخ بيان ما لم يرد بالمنسوخ ذكره الماوردي (الثالث عشر) أن التخصيص يجوز أن يكون مقترناً بالعام أو متقدماً عليه أو متأخراً عنه ولا يجوز أن يكون المنسخ متقدماً على المنسوخ ولا مقترناً به بل يجب أن يتأخر عنه (الرابع عشر) أن النسخ لا يكون الا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بادلة العقل والقرائن وسائر أدلة الجمع (الخامس عشر) أن التخصيص يجوز أن يكون بالاجماع والنسخ لا يجوز أن يكون بالاجماع (السادس عشر) أن التخصيص يجوز أن يكون في الاخبار والاحكام والنسخ يختص بأحكام الشرع (السابع عشر) أن التخصيص على الفور والنسخ على التراخي ذكره الماوردي قال الزركشي وفيه نظر (الثامن عشر) أن تخصيص المقطوع بالمظنون واقع ونسخه به غير واقع وهذا فيه ما يسيئ من الخلاف (التاسع عشر) أن التخصيص لا يدخل في غير العام بخلاف النسخ فإنه يرفع حكم العام والخاص (الموفى عشرين) أن التخصيص يؤذن بأن المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه والنسخ يحقق أن كل ما تناوله اللفظ محسب في الحال وإن كان غير محسب ادفعاً بعده هذا اجتهاد ما ذكره ومن الفرق * وغير خاف عليك أن بعضها غير مسلم وبعضها يمكن دخوله في البعض الآخر منها

مسئلة جواز
تخصيص العمومات

* المسئلة الثالثة * اتفق أهل العلم سلفاً وخلفاً على أن التخصيص للعمومات جائز ولم يخالف في ذلك أحد من يعتد به وهو معلوم من هذا الشرعية المظهرة لا يخفى على من له أدنى علم بها حتى قيل إنه لا عام الا وهو مخصوص الا قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) قال الشيخ علم الدين العراقي ليس في القرآن عام غير مخصوص الا أربعة مواضع أحدها قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فكل ما سمي به أم من نسب أو رضاع وإن علمت فهي حرام * ثانيها قوله (بكل من علم فان) (كل نفس ذائقة الموت) * ثالثها قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) * رابعها قوله (والله على كل شيء قدير) كذا في الاصل وفي العبارة سقط ولعله وهو غير مسلم كما تبدل عليه عبارة القرافي في شرح التنقيح ونسبها وأما نسخ شريعة بشرية فذلك لم يقع بين الشرائع في الشواهد السكينة ولا في العقائد السكينة بل في بعض الفروع مع جوازها في الجميع عقلاً غير أنه لم يقع وإذا قيل إن شريعة ناسخة لجميع الشرائع فمنها في بعض الفروع خاصة اهـ كتيبه مصححه اب

شيء قد ير) واعترض على هذا بأن القدرة لا تتعلق بالمستحيلات وهي أشياء وقد ألحق بهذه المواضع الأربع بقوله تعالى (وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها) وقد استدل من لا يعتمد به بما لا يعتمد به فقال إن التخصيص يستلزم الكذب كما قال من قال بنفي الجواز إنه ينفي فيصدق نفيه ورد ذلك بأن صدق النفي إنما يكون بقيد العموم وصدق الانبئات بقيد الخصوص فلم يتوارد النفي والانبئات على محل واحد وما قالوه من أنه يلزم البداء مردود بأن ذلك إنما يلزم لو أراد العموم الشامل لما خصص لكنه لم يرد دابة راء وإنما أراد الباقي بعد التخصيص وقد قيد بعض المتأخرين خلاف من خالف في جواز التخصيص من لا يعتمد به بالاخبار لا بغيرها من الانشآت ومن جملة من قيده بذلك الأمدى وعلي كل حال فهو قول باطل . ومذهب عن حلية التحقيق والحق عاطل

المسألة الرابعة اختلوا في المقدار الذي لابد من بقاءه بعد التخصيص على مذهب (الاول) أنه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام واليه ذهب الاكثر وحكاها الأمدى عن أكثر أصحاب الشافعي قال واليه مال إمام الحرمين ونقله الرازي عن أبي الحسين البصري ونقله ابن برهان عن المعتزلة قال الاصفهاني ما نسبته الأمدى الى الجمهور ليس بجيد نعم اختاره الغزالي والرازي (المذهب الثاني) أن العام ان كان مفردا كمن والالف واللام نحو اقبل من في الدار واقطع السارق جاز التخصيص الى أقل المراتب وهو واحد لأن الاسم يصلح لهما جميعا وان كان بلفظ الجمع كما سمي جاز الى أقل الجمع وذلك إما ثلاثة أو اثنين على الخلاف قاله القفال الشافعي وابن الصباغ قال الشيخ أبو إسحاق الاسفرائني لا خلاف في جواز التخصيص الى واحد فيما إذا لم تكن الصيغة جمعا كمن والالف واللام (المذهب الثالث) التفصيل بين أن يكون التخصيص بالاستثناء والبديل فيجوز الى الواحد والا فلا يجوز قال الزركشي حكاه ابن المطهر وهذا المذهب داخل في المذهب السادس كما سيأتي (المذهب الرابع) أنه يجوز الى أقل الجمع مطلقا على حسب اختلافهم في أقل الجمع حكاه ابن برهان وغيره (المذهب الخامس) أنه يجوز الى الواحد في جميع ألفاظ العموم حكاه امام الحرمين في التخصيص عن معظم أصحاب الشافعي قال وهو الذي اختاره الشافعي ونقله ابن السمعاني في القواطع عن سائر أصحاب الشافعي ما عدا القفال وحكاها الأستاذ أبو إسحاق الاسفرائني في أصوله عن إجماع الشافعية وحكاها ابن الصباغ في العدة عن أكثر الشافعية وصححه القاضي أبو الطيب والشيخ أبو إسحاق ونسبه القاضي عبد الوهاب في الافادة الى الجمهور (المذهب السادس) ان كان التخصيص بمقتضى فان كان بالاستثناء أو البديل جاز الى الواحد نحو أكرم الناس الا الجهال وأكرم الناس الا ثمة وان كان بالصيغة أو الشرط فيجوز الى اثنين نحو أكرم القوم الفضلاء أو اذا كانوا فضلاء وان كان التخصيص بمقتضى وتنان في العام المحصور القليل قتل كل زنديق وكانوا ثلاثة أو أربعة ولم يقتل سوى اثنين جاز الى اثنين وان كان العام غير محصور أو كان محصورا كثيرا جاز بشرط كون الباقي قريبا من مدلول العام هكذا ذكره ابن الحاجب واختاره قال الاصفهاني في شرح المحصول لا نعرفه لغيره واحتج الاولون بأنه لو قال قاتل قتل كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة عدل لا غيا مخطئا في كلامه هكذا قال أكرمتم كل الناس ولم يكرم الا ثلاثة أو قاتلت جميع بني تميم ولم يقتل الا ثلاثة واحتج القائلون بجواز التخصيص الى اثنين أو ثلاثة بأن ذلك أقل الجمع على اختلاف المتقدم ويجاب بأن ذلك خارج عن محل النزاع فان الكلام إنما هو في العام والجمع ليس بهما ولا تلازم بينهما واستدل القائلون بجواز التخصيص الى واحد بأنه يجوز أن يقول أكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا ويجاب عنه بأن محل النزاع هو أن يكون مدلول العام موجودا في الخارج ومثل هذه الصورة اتفاقية ولا يعتبر بها فالناس ههنا ليس بهما بل هو للمعروف كما في قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) فان المراد بالناس المعهود وهو نعيم بن مسعود والمعهود ليس بهما واستدلوا أيضا بأنه يجوز أن يقول القاتل أكلت

مسألة المقدار
الذي لابد من بقاءه
بعد التخصيص

الخبز وشرب الماء والمراد الشيء اليسير مما يتناول الماء والخبز وأجيب عن ذلك بأنه غير محل النزاع فإن كل واحد من الخبز والماء في المثالين ليس بعام بل هو لبعض الخبز المطابق للعمود والذهني وهو الخبز والماء المقرر في الدهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم والذي ينبغي اعتباره في مثل هذا المقام أنه لا بد أن يبقى بعد التخصيص ما يصح أن يكون مدلولاً للعام ولو في بعض الحالات وعلى بعض التقادير كما تشهد لذلك الاستعمالات القرآنية والكلمات العربية ولا وجه لتقييد الباقي بكونه أكثر مما قد يخص أو بكونه أقرب إلى مدلول العام فإن هذه الأثرية والأثرية لا تقتضيان كون ذلك إلا أكثر الأقرب مما مدلول العام على التمام فإنه بمجرد إخراج فرد من أفراد العام يصير العام غير شامل لأفراده كما يصير غير شامل لها عند إخراج أكثرها ولا يصح أن يقال ههنا إن الأكثر في حكم الكل لأن النزاع في مدلول اللفظ ولهذا يأتي الخلاف السابق في كون دلالة العام على ما بقي بعد التخصيص من باب الحقيقة أو المجاز ولو كان المخرج فرداً واحداً وإذا عرفت أنه لا وجه لتقييد بكون الباقي بعد التخصيص أكثر وأقرب إلى مدلول العام عرفت أيضاً أنه لا وجه لتقييد بكونه جملاً لأن النزاع في معنى العموم لا في معنى الجمع ولا وجه لقول من قال بالفرق بين كون الصيغة مفردة لفظاً كمن وما والمعرف باللام وبين كونها غير مفردة فإن هذه الصيغة التي ألفاظها مفردة لا خلاف في كون معانيها متعددة والاعتبار إنما هو بالمعاني لا بمجرد الألفاظ

المسألة الخامسة: اختلغو في المخصص على قولين حكاهما القاضي عبد الوهاب في المخصص وابن برهان في الوجيز (أحدهما) أنه إرادة المتكلم والدليل كاشف عن تلك الإرادة (وثانيهما) أنه الدليل الذي وقع به التخصيص واختار الأول ابن برهان ونحوه الرأزي في محصوله فإنه قال المخصص في الحقيقة هو إرادة المتكلم لأنها المؤثرة ويطبق على الدال على الإرادة مجازاً وقال أبو الحسين في المعتمد العام يصير عندنا خاصاً بالأدلة و يصير خاصاً في نفس الأمر بإرادة المتكلم والحق أن المخصص حقيقة هو المتكلم لكن لما كان المتكلم يخص بالارادة اسند التخصيص إلى إرادته فجعلت الإرادة مخصصة ثم جعل ما دل على إرادته وهو الدليل اللفظي أو غيره مخصصاً في الاصطلاح والمراد هنا المعاني الدليل فنقول المخصص للعام إما أن يستقل بنفسه فهو المنفصل وإما أن لا يستقل بل يتعلق بمعناه باللفظ الذي قبله فهو المتصل فالمنفصل سيأتي إن شاء الله وأما المتصل فقد جعله الجمهور أربعاً أقساماً الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وزاد القرافي وابن الحارثي بدل البعض من الكل وتابع الاصطفاي في ذلك قائلاً أنه في نية طرح ما قبله قال القرافي وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر. هذه الخمسة وسبعة أخرى وهي الحال ونظر الزمان ونظر المكان والمجرى ومع الجار والتمييز والمفعول منه والمفعول لأجله فهذه اثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه وهو حتى اتصل بما يستقل بنفسه عموماً كان أو غيره صار غير مستقل بنفسه

المسألة السادسة: لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس كقام القوم إلا زيداً وهو المتصل ولا تخصيص إلا به وأما المنقطع فلا يخص به نحو جاءني القوم إلا حاراً فالمتصل ما كان اللفظ الأول منه يتناول الثاني وفي معنى هذا ما قيل أن المتصل ما كان الثاني جزءاً من الأول والمنقطع ما لا يكون الثاني جزءاً من الأول قال ابن السراج ولا بد في المنقطع من أن يكون الكلام الذي قبله لا قد دل على ما يستثنى منه قال ابن مالك لا بد فيه من تقدير الدخول في الأول كنولك قام القوم إلا حاراً فإنا نذكر القوم تبادر الذهن إلى أتباعهم المألوفة فنذكر الجار في الاستثناء لئلا يشبهه ويستثنى تقديره قال أبو بكر الصيرفي يجوز الاستثناء من غير الجنس ولكن يشترط أن يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجه ما واللام يجوز كقوله

وبلدة ليس بها أنيس * إلا إلى ما في غير والاليس

مسألة حقيقة المخصص

مطلب كمية المتصل

مسألة جواز الاستثناء المتصل وكذا المنقطع ووقوعه في اللغة والقرآن وكونه حقيقة أو مجازاً

فالمعافير قد توافس فكأنه قال ليس بهما من يؤانس به إلا هذا النوع * وقد اختلف في الاستثناء المنقطع هل وقع في اللغة أم لا فقال الزركشي من أهل اللغة من أنكره وأوله تأويله رده به إلى الجنس وحينئذ فلا خلاف في المعنى وقال العضد في شرحه لمختصر المنتهى لا يعرف خلافا في صحته لئلا * واختلفوا أيضا هل وقع في القرآن أم لا فأكثر بعضهم وقوعه فيه وقال ابن عطية لا ينكر وقوعه في القرآن الأعجمي * واختلفوا أيضا هل هو حقيقة أم مجاز على مذاهب (المذهب الأول) أنه حقيقة واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني ونقله ابن الجباز عن ابن جني قال الإمام الرازي وهو ظاهر كلام النحويين وعلى هذا فإطلاق لفظ الاستثناء على المستثنى المنقطع هو بالاشتراك اللفظي (المذهب الثاني) أنه مجاز وبه قال الجمهور وقالوا لأنه ليس فيه معنى الاستثناء وليس في اللغة ما يدل على تسميته بذلك (المذهب الثالث) أنه لا يسمى استثناء حقيقة ولا مجازا حكاه القاضي في التقريب والماوردي وقال الخلاف اللفظي قال الزركشي بل هو معنوي فإن من جعله حقيقة جواز تخصيصه به والا فلا * ثم بعد الاختلاف في كونه حقيقة أو مجازا اختلفوا في حده ولا يتعلق بذلك كبير فائدة فقد عرفت أنه لا يخص بهو بحثنا إنما هو في التخصيص ولا يخص إلا بالمتمصل فليقتصر على الكلام المتعلق به

مسألة الجواب عما
قيل أن الاستثناء
متعلق في لغة
العرب

المسألة السابعة * قد قال قائل إن الاستثناء في لغة العرب متعلق لأنه إذا قيل قام القوم إلا زيد فلا يخفى أما أن يكون داخلا في العموم أو غير داخل قال والقسمان باطلان أما الأول فلأن الفعل لما نسب إليه مع القوم امتنع إخراجهم من النسبة واللازم توارد الإثبات والنفي على محل واحد وهو محال وأما الثاني فلأن ما لا يدخل لا يصح إخراجهم وأجاب الجمهور عن هذا بأنه إنما يلزم توارد النفي والإثبات على محل واحد لو لم يكن الحكم بالنسبة بعد تقدير الإخراج أما إذا كان كذلك فلا توارد فإن المراد بقول القائل جاءني عشرة الأثلاثه إنما هو سبعة والأثلاثه قرينة إرادة السبعة من العشرة إرادة الجزء باسم الكل كما في سائر المخصصات للعموم ورده ابن الحاجب بالإجماع على أن الاستثناء المتصل إخراج والعشرة نص في مدلولها والنص لا يتطرق إليه تخصيص وإنما التخصيص في الظاهر * قال الزركشي ومقاله من الإجماع مردود فإن مذهب السكوفيين أن الاستثناء لا يخرج شيئا فإذا قلت قام القوم إلا زيد فقلت أخبرت بالقيام عن القوم الذين ليس فيهم زيد و زيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بالقيام ولا بنفيه * قال بعض المحققين وهذا الجواب الذي أجاب به الجمهور لا يستقيم غيره لأن الله سبحانه قال (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما) فلو أراد ألف من ألف لم يتخلف مراده عن إرادته فلم أنه ما أراد إلا تسعمائة وخمسين من ألف * وأجاب القاضي أبو بكر الباقلاني بأن قول القائل جاءني عشرة الأثلاثه بمنزلة سبعة من غير إخراج وإنما كاسمين وضع المسمى واحدا أحدهما مفرد والآخر مركب وجرى صاحب المحصول على هذا واختاره إمام الحرمين واستنكر قول الجمهور وقال أنه محال لا يعتد به لئلا قال ابن الحاجب وهذا المذهب خارج عن قانون اللغة إذ لم يعمد فيها لفظ مركب من ثلاثة ألفاظ وضع لمعنى واحد لانا نقطع بأن دلالة الاستثناء بطريق الإخراج * وأجاب آخرون بأن المستثنى منه مراد بتامه ثم أخرج المستثنى ثم حكم بالاسناد بعده تقديرًا وإن كان قبله ذكر فالمراد بقولك عشرة الأثلاثه عشرة باعتبار الأفراد ثم أخرجت ثلاثة ثم أسند إلى الباقي تقديرًا فالمراد بالاسناد ما يبقى بعد الإخراج قال ابن الحاجب وهو الصحيح ووجه الصافي الهندي وجماعة من أهل الأصول * والفرق بين هذا الجواب والجواب الذي قبله بأن الأفراد في هذا غير مرادة بكاملها وفي الجواب الذي قبله هي مرادة بكاملها والاستثناء إنما هو لتفسير النسبة للدلالة على عدم المراد * وأيضا الفرق بين هذه الثلاثة الأجوبة أن جواب الجمهور يدل على أن الثلاثة تخصيص وعلى الجواب الثاني ليست بتخصيص وعلى الثالث محتملة فقليل الأظهر أنها تخصيص وقيل ليست بتخصيص * قال الماوردي أصل هذا الخلاف

في الاستثناء من العدد هل يكون الاستثناء فيه كقرينة عبرت وضع الصيغة أو لم تغيره وإنما كشفت عن المراد بها
فن جعل أسماء العدد كالنصوص التي لا تتحمل سوى ما يفهم منها قال بالاول وينزل المستثنى والمستثنى منه
كالكلمة الواحدة الدالة على عدد ما ويكون المستثنى كجزء من أجزاء هذه الكلمة لمجموع وهو الدال على العدد
المنفي ومن لم يجعل أسماء العدد كالنصوص فان العشرة استعملت في عشرة نواقص جعل الاستثناء قرينة لفظية
دلت على المراد بالمستثنى منه كما دل قوله لا تقتلوا الرهبان على المراد بقوله اقتلوا المشركين * قال فالخلاص أن
مذهب الأكثرين أنك استعملت العشرة في سبعة مجازات دل عليه قوله الاثلاثة والقاضي وامام الحرمين عندهما
أن المجموع يستعمل في السبعة وابن الحاجب عنده أنك تصورت ماهية العشرة ثم حذف منها ثلاثة ثم حكمت
بالسبعة فكأنه قال له على الباقي من عشرة أخرجه منها ثلاثة أو عشرة الاثلاثة له عندي وكل من أراد أن يحكم
على شيء بدأ باستحضاره في ذهنه فهذا القائل بدأ باستحضار العشرة في ذهنه ثم أخرجه الثلاثة ثم حكم كما أنك
تخرج عشرة دراهم من السكيس ثم ترد منها اليه ثلاثة ثم تهب الباقي وهي السبعة انتهى * والظاهر مذهب آية
الجمهور لأن الاسناد انما يتبين معناه بجميع أجزاء الكلام وعلى كل حال فالمسئلة قليلة الفائدة لأن الاستثناء قد
تقرر وقوعه في لغة العرب تقرر مقتطوعه لا يتيسر لشكر أن ينسكه وتقرر أن ما بعد آية الاستثناء خارج
عن الحكم لما قبلها بخلاف وليس النزاع الا في صحة توجيه ما تقرر وقوعه وثبت استعماله * وما ذكرناه في
المنام يكفي في ذلك ويندفع به تشكيك من شك في هذا الامر المقطوع به فلا نطول بالاستيفاء ما قيل في أدلة تلك
الاجوبة وما قيل عليها

المسئلة الثامنة * يشترط في صحة الاستثناء شرط (الاول) الاتصال بالمستثنى منه لفظيا بأن يكون الكلام
واحدا غير منقطع ويلحق به ما هو في حكم الاتصال وذلك بأن يقطع له ذكر كسعال أو عطاس أو نحوها مما لا يعد
فاصلا بين أجزاء الكلام فان انفصل لا على هذا الوجه كان لغوا ولم يثبت حكمه * قال في المحصول الاستثناء خارج
بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا أو ما أقيم مقامه والدليل على هذا التعريف أن الذي يخرج بعض الجملة عنها إما أن
يكون معنويا كدلالة العقل والقياس وهذا خارج عن هذا التعريف وإما أن يكون لفظيا وهو إما أن يكون
منفصلا فيكون مستقلا بالدلالة والا كان لغوا وهذا أيضا خارج عن الحد أو متصلا وهو إما التقييد بالشروط أو الصفة
أو الغاية أو الاستثناء * أما التقييد بالصفة فالذي خرج لم يتناول لفظ التقييد بالصفة لأنك اذا قلت أكرم بني بنو عيم
الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لا يتناول القصار بخلاف قولنا أكرم بني عيم الأزيد فان الخارج وهو
زيد يتناول له صيغة الاستثناء وهذا هو الاحتراز عن التقييد بالشروط * وأما التقييد بالغاية فالغاية قد تكون داخلية
كقافي قوله تعالى (الى المرافق) بخلاف الاستثناء فثبت أن التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه انتهى *
وقد ذهب الى اشتراط الاتصال بجمهور أهل العلم وروى عن ابن عباس أنه يصح الاستثناء وإن طال الزمان ثم
اختلف عنه ففيل الى شهر وقيل الى سنة وقيل أبدا وقرر بعض أهل العلم هذا وقالوا لم يصح عن ابن عباس
ومنهم امام الحرمين والغزالي لما يانم من ارتفاع الثمة بالمهود والمواثيق لا مكان تراخي المستثنى وقال القرافي
المنقول عن ابن عباس انما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة كمن حلف وقال إن شاء الله وليس هو في
الاخراج بالا واخوانها * قال ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى (ولا تقولن شيئا إنى فاعل ذلك غدا إلا
أن يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت) قال المعنى اذا نسيت قول ان شاء الله فقل بعد ذلك ولم يخص انتهى * ومن
قال بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعلمه لم يعلم بأنها ثابتة في مستدرك الحاكم وقال حشم على شرط الشيخين
بلفظ اذا حلف الرجل على عيني فله ان يستثنى الى سنة وقد روى عنه هذا غير الحاكم من طرق كما ذكره

مسئلة شروط
صحة الاستثناء
وتعريفه

أبو موسى المديني وغيره وقال سعيد بن منصور حدثنا أبو معاوية قال حدثنا الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس
 أنه كان يرى الاستثناء بعد سنة ورجال هذا الإسناد كلهم أئمة فقهاء قالوا رواية عن ابن عباس قد صححت ولكن
 العراب خلاف ما قاله ويدفعه ما ثبت في الصحيحين وغيرهما أنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال من حلف على
 شيء فقرأ غير خير منه فليأت الذي هو خير ولا يكفر عن عيمته ولو كان الاستثناء جائزاً على التراخي لم يوجب
 التكفير على التعمين وقال فلينستن أو يكفر وأيضاً هو قول يستلزم بطلان جميع الأقراء والانشآت لأن من
 وقع ذلك منه يمكن أن يقول من بعد قد استثنيت فيبطل حكم ما وقع منه وهو خلاف الإجماع وأيضاً يستلزم أنه
 لا يصح صدق ولا كذب لجواز أن يرد على ذلك الاستثناء فيصير فسخ ظاهره * وقد احتج لما قاله ابن عباس بما
 أخرجه أبو داود وغيره أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال والله لأغزون قرى شامة سكت ثم قال إن شاء الله وليس في
 هذا ما تقوم به الحجة لأن ذلك السكوت يمكن أن يكون بعرض بعرض يمنع عن الكلام وأيضاً غاية ما فيه أنه
 يجوز له أن يستثنى في اليمين بعد سكوته وقايسير ولا دليل على الزيادة على ذلك وقول ابن عباس (١) أنه إذا قال
 شيئاً ولم يستثن فله أن يستثنى عند الله كقول وقد غلط عليه من لم يفهم كلامه انتهى * وهذا التأويل يدفعه ما تقدم
 عنه ويروي عن سعيد بن جبيرة أنه يجوز الاستثناء ولو بعد يوم أو أسبوع أو سنة وعن طاوس يجوز ما دام في
 المجلس وعن عطاء يجوز له أن يستثنى على مقدار حباب ناقة غزيرة وروي عن مجاهد أنه يجوز أن يستثنى
 وأعلم أن الاستثناء بعد الفصل اليسير وعند التردد قد دلل عليه الأدلة الصحيحة من حديث لا غزون قرى شامة
 المتقدم منها ما ثبت في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يعزذ شجرها ولا يفتلى خلاها فقال العباس
 إلا الأذخر فانه لقينهم وبنوتهم فقال صلى الله عليه وآله وسلم إلا الأذخر ومنها ما ثبت في الصحيحين أيضاً في حديث
 سليمان لما قال لأطوفن الليلة ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم في صلح الحديبية الأسهل ابن بيضاء (الشرط
 الثاني) أن يكون الاستثناء غير مستغرق فإن كان مستغرقاً وبطل بالاجماع كما حكاه جماعة من المحققين منهم
 الرازي في المحصول فقال أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق ومنهم ابن الحاجب فقال في مختصر المنتهى الاستثناء
 المستغرق باطل بالاتفاق وانفقوا أيضاً على جواز الاستثناء إذا كان المستثنى أقل مما يقى من المستثنى منه واختلفوا
 إذا كان أكثر مما يقى منه فمنع ذلك قوم من النحاة منهم الزجاج وقال لم ترد به اللغة ولأن الشيء إذا نقص يسيراً لم يزل
 عنه اسم ذلك الشيء فلو استثنى أكثر زال الاسم قال ابن جني لو قال له عندي مائة الأتسعة وتسعين ما كان متكلماً
 بالعربية وكان عبثاً من القول وقال ابن قتيبة في كتاب المسائل أن ذلك يعني استثناء الأقل كثيراً يجوز في اللغة لأن
 تأسيس الاستثناء على تدارك قليل من كثير أغفلته أو نسيت له قلته ثم تداركته بالاستثناء ثم ذكر مثل كلام الزجاج
 قال الشيخ أبو حامد أنه مذهب البصريين من النحاة وأجازوه أكثر أهل الكوفة منهم وأجازوه أكثر الأصوليين
 نحو عندي له عشرة الأتسعة فيأمرهم درهم وهو قول السيرافي وأبي عبيد من النحاة محتجين بقوله تعالى
 (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغافرين) والمتبعون لهم إلا أكثر بدليل قوله تعالى
 (وقليل من عبادي الشكور) وقوله (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) ومن ذلك ما ثبت في
 الصحيحين من حديث أبي بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الرب عز وجل
 يا عبادي كل من جاع الأمن أطعمته فاستطعموني أطعمكم يا عبادي كل من عار الأمن كسوته فاستكسوني أكسكم
 وقد أطعم سبحانه وكسا إلا أكثر من عباده بلا شك وقد أجيب عن هذا الدليل بأنه استثناء منقطع ولا وجه لذلك
 (١) قوله وقول ابن عباس الخ كذا بالأصل وفي العبارة سقط ظاهره لم يراجع عبارة حصول المأمول ونصها
 قال ابن القيم في مدارج السالكين إن مراده أنه إذا قال شيئاً ولم يستثن الخ فتأمل اهـ مصححه

مطلب استثناء
 الأكثر

ومن جملة المانعين من استثناء الاكثر اجد بن حنبل وأبو الحسن الأشعري وابن درستويه من النخاة وهو أحد قول الشافعي والحق أنه لا وجه للنع لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل * وأما جواز استثناء المساوي فبالأولى وإليه ذهب الجمهور وهو واقع في اللغة وفي الكتاب العزيز بحرف قوله سبحانه رقم الثلث إلى القليل نصفه أو انقص منه قليلا * وقد نقل القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو إسحق الشيرازي والمازري والآمدي عن الحنابلة أنه لا يصح استثناء المساوي ولا وجه لذلك * ومن المانعين استثناء المساوي ابن قتيبة فإنه قال القليل الذي يجوز استثناءه هو الثلث فما دونه

مطلب استثناء
المساوي

(الشرط الثالث) أن يلي الكلام بلا عاطف فأما إذا وليه بحرف العطف نحو عندي له عشرة دراهم والادرها أو فالادرها كان لغوا قال الاستاذ أبو إسحق الأسفرائني الاتفاق

(الشرط الرابع) أن لا يكون الاستثناء من شيء معين مشار إليه كالأشياء إلى عشرة دراهم فقال هذه الدراهم لفلان الا هذا وهذا فقال أمام الحرميين في النهاية أن ذلك لا يصح لأنه إذا أضاف الاقرار إلى معين اقتضى الاقرار الملك المطلق فيها فإذا أراد الاستثناء في البعض كان رجوعا عن الاقرار انتهى * والحق جوازه ولا مانع منه وبجهد الاقرار في ابتداء الكلام وقوف على انتهائه من غير فرق بين مشار إليه وغيره شار إليه

(المسئلة التاسعة) اتفقوا على أن الاستثناء من الاثبات نفي * وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور إلى أنه إثبات وذهب الحنفية إلى أن الاستثناء لا يكون اثباتا وجعلوا بين الحكم بالاثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم قالوا مقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه بالنفي ولا بالاثبات * واختلف كلام فقهاء الدين الرازي فوافق الجمهور في الحصول واختار مذهب الحنفية في تفسيره والحق ما ذهب إليه الجمهور ودعوى الواسطة من دودة على أنها لو كان لها وجه لكان مثل ذلك لازما في الاستثناء من الاثبات واللازم باطل بالاجماع فالمروم مثله * وأيضاً نقل الأئمة عن اللغة يخالف ما قالوه ويرد عليه ولو كان ما ذهبوا إليه صحيحا لم تكن كلمة التوحيد توحيدا فان قولنا لا إله إلا الله هو استثناء من نفي وقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أمست أن أقائل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله * وقد استدل الحنفية بأن الاستثناء هو مأخوذ من قولك ثبتت الشيء إذا صرفته عن وجهه فاذا قلت لا عالم إلا زيد فنهنا أمر أن أحدهما هذا الحكم والثاني نفس العلم فقوله لا زيد يستعمل أن يكون عائدا إلى الأول وحينئذ لا يلزم تحقق الثبوت إذا الاستثناء إنما يزيل الحكم بالعلم فيبقى المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه بنفي ولا إثبات ويستعمل أن يكون عائدا إلى الثاني وحينئذ يلزم تحقق الثبوت لأن ارتفاع عدم يحصل الوجود لا محالة لكون عود الاستثناء إلى الأول أولى إذ الألفاظ وضعت دالة على الأحكام الذهبية لا على الاعيان الخارجية فثبت أن عود الاستثناء إلى الأول أولى * وحكي عنهم الرازي في الحصول أنهم احتجوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا نسكح الابولي ولا صلاة الا بطهور ولا يلزم منه تحقق النسكح عند حضور الولي ولا تحقق الصلاة عند حضور الوضوء بل يدل على عدم صحتها عند عدم هذين الشرطين هكذا حكى عنهم في الحصول ولم يتعرض للدعاهم * ويجب عن الأول بمنع ما قالوه ولو سلم أنه لا يستغاد الاثبات من الوضع اللغوي لكان مستغادا من الوضع الشرعي وعن الثاني بأنه ان كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع الشرعي فلا بد من اعتبار تمام ما اشترط الشرع في النسكح والصلاة وان كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع اللغوي فدخل الباء في المستثنى قد أقام معنى غير المعنى الذي مع عدمها فان دخولها ليس بمخرج مما قبله لان نقل لا نسكح الابولي ولا صلاة الا بطهور بل قلنا الابولي والابطهور فلا بد من تقدير متعلق هو المستثنى منه فيكون التقدير لا نسكح يثبت بوجه الامتثال بولي أو نحو ذلك من التقديرات قال ابن دقيق العيد في شرح الامام وكل هذا عندي تشبيب

مسألة الاختلاف
في الاستثناء
من النفي هل هو
اثبات أو نفي

ومن أوجات جدلية والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة يعني كلمة الشهادة وأمرهم بها لاثبات مقصود التوحيد وحصل الفهم منهم بذلك والقبول له من غير زيادة ولا احتياج إلى أمر آخر ولو كان وضع اللفظ لا يفيد التوحيد لكان أهم المهمات تعليم اللفظ الذي يقتضيه لانه المقصود الأعظم

مسألة الاستثناء
لوارد بعد جل
متعاطفة

المسألة العاشرة * اختاروا في الاستثناء الوارد بعد جل متعاطفة هل يعود إلى الجميع أو إلى الأخيرة كقوله سبحانه (والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الابالحق) إلى قوله (الامن تاب) فذهب الشافعي وأصحابه إلى أنه يعود إلى جميعها مالم يخصه دليل وقد نسب ابن القصار هذا المذهب إلى مالك قال الزركشي وهو الظاهر من مذاهب أصحاب مالك ونسبه صاحب المصاير إلى القاضي عبد الجبار وحكا، القاضي أبو بكر عن الحنابلة قال ونقلوه عن نص أحمد فانه قال في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يؤمن الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكمرة الا باذنه قال أرجو أن يكون الاستثناء على كله وذهب أبو حنيفة وجمهور أصحابه إلى عوده إلى الجملة الأخيرة إلا أن يقوم دليل على التعميم واختاره الفخر الرازي وقال الاصفهاني في القواعد انه الأشبه ونقله صاحب المعتمد عن الظاهرية وحكى عن أبي عبد الله البصري وأبي الحسن السرخسي واليه ذهب أبو علي الفارسي كما حكاه عنه السكيا الطبري وابن برهان وذهب جماعة إلى الوقف حكاه صاحب الحصول عن القاضي أبي بكر والمرضى من الشيعة قال سليم الرازي في التقرير وهو مذهب الأشعرية واختاره امام الحرميين الجويني والغزالي ونفرد الدين الرازي * قال في الحصول بعد حكاية الوقف عن أبي بكر والمرضى إلا أن المرضى توقف للاشتراك والقاضي لم يقطع بذلك ومنهم من فصل القول فيه وذكر وأوجوها وأدخلها في التحقيق ما قيل ان الجملتين من الكلام إما أن يكونا من نوع واحد أو من نوعين فان كان الأول فاما أن تكون إحدى الجملتين متعلقة بالأخرى أولا تكون كذلك فان كان الثاني فاما أن تكونا مختلفتي الاسم والحكم أو متفقتي الاسم مختلفتي الحكم أو مختلفتي الاسم متفقتي الحكم * فالأول كقولك أطمع ربيعة وأخلع على مضر إلا الطوال والأظهر ههنا اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها الا وقد تم غرضه من الأولى فلو كان الاستثناء راجعا إلى جميع الجمل لم يكن قد تم غرضه ومقصوده من الجملة الأولى * والثاني كقولنا أطمع ربيعة وأخلع على ربيعة إلا الطوال * والثالث كقولنا أطمع ربيعة وأطمع مضر إلا الطوال والحكم أيضا ههنا كما ذكرنا لان كل واحدة من الجملتين مستقلة فالظاهر انه لم ينتقل إلى أخراهما إلا وقد تم غرضه من الأولى بالحكمة * وأما ان كانت إحدى الجملتين متعلقة بالأخرى فاما أن يكون حكم الأولى مضمرا في الثانية كقوله أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال أو اسم الأولى مضمرا في الثانية كقوله أكرم ربيعة وأخلع عليهم إلا الطوال فلا استثناء راجع إلى الجملتين لان الثانية لا تستقل كلاما مع الأولى فوجب رجوع حكم الاستثناء إليهما * وأما ان كانت الجملتان نوعين من الكلام فاما أن تكون القصة واحدة أو مختلفة فان كانت مختلفة فهو كقولنا أكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون بالأهل البلدة العلانية فلا استثناء راجع إلى ما يليه لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها وأما ان كانت القصة واحدة فكقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) الآية فالقصة واحدة وأنواع الكلام مختلفة فالجملة الأولى أمر والثانية نهى والثالثة خبر فلا استثناء فيها يرجع إلى الجملة الأخيرة لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها * وأما ان كانت القصة واحدة حق (١) لكننا إذا أردنا المناظرة اخترنا التوقف لا بمعنى الاشتراك بل بمعنى اننا لانعلم حكمه في اللغة ماذا وهذا هو اختيار (١) كذا بالأصل وفي العبارة زيادة وسقط يدل عليه عبارة التحصيل والحاصل عبارة الأول بعد ذكر التفصيل على وجه التحصيل وهو الأقرب لكننا في المناظرة نسلك مسلك القاضي وعبارة الثاني والانصاف أن هذا

القاضي انتهى * قال ابن فارس في كتاب فقه السريمة أن دل الدليل على عودته إلى الجميع عاد كآية المحاربة وإن دل على منعه امتنع كآية القذف انتهى * ولا يخفى أن هذا خارج عن محل النزاع فإنه لا خلاف أنه إذا دل الدليل كان المعتمد ما دل عليه وإنما الخلاف حيث لم يدل الدليل على أحد الأمرين * واستدل أهل المذهب الأول بأن الجمل إذا تعاطفت صارت كالجمل الواحد قالوا بدليل الشرط والاستثناء بالمشيئة فإنهم ما يرجعون إلى ما تقدم أجابا * وأجيب بأن ذلك مسلم في المفردات وأما في الجمل فممنوع * وأجيب أيضا عن القياس على الشرط بالفرق بينهما وذلك بأن الشرط قد يتقدم كما يتأخر * ويجاب عن الأول بأن الجمل المتعاطفة لها حكم المفردات ودعوى اختص ذلك بالمفردات لا دليل عليها عن الثاني بأنه يمنع مثل هذا الفرق لأن الاستثناء يفيد معاد الشرط في المعنى * واستدل أهل المذهب الثاني بأن رجوع الاستثناء إلى ما يليه من الجمل هو الظاهر فلا يبعد عنه الاستثناء * ويجاب عنه بمنع دعوى الظهور * والحق الذي لا ينبغي العدول عنه أن القيد الواقع بعد جمل إذا لم يمنع مانع من عودته إلى جميعها لأن نفس اللفظ ولا من خارج عنه فهو عائدا إلى جميعها وإن منع مانع فله حكمه ولا يخالف هذا ما حكوه عن عبد الجبار وجعلوه مذهباً رابعاً من أن الجمل أن كانت كلها مسوقة لمقصود واحد انصرف إلى الجميع وإن سبقت لأغراض مختلفة اختص بالاختصاص فالن كونه مسوقة لأغراض مختلفة هو مانع من الرجوع إلى الجميع * وكذا لا ينافي هذا ما جعلوه مذهباً خامساً وهو أنه إن ظهر أن الواو لا ابتداء كقوله أكرم بني تميم والنساء البصريين إلا البعوضة فإنه يختص بالاختصاص لأن كون الواو لا ابتداء هو مانع من الرجوع إلى الجميع * وكذلك لا ينافي هذا ما حكوه مذهباً سادساً من كون الجملة الثانية أن كانت اعتراضاً وضراباً عن الأولى اختص بالاختصاص لأن الاعتراض والاضراب مانع من الرجوع إلى الجميع وقد أطال أهل الأصول الكلام في هذه المسئلة وساقوا من أدلة المذاهب ما لا طائل تحته فإن بعضها يحتاج بقضية خاصة في الكتاب أو السنة قد قام الدليل على اختصاصها بما اختصت به وبعضها يستلزم القياس في اللغة وهو ممنوع

المسئلة الحادية عشرة * إذا وقع بعد المستثنى والمستثنى منه جملة تصلح أن تكون صفة لكل واحد منهما فعند الشافعية أن تلك الجملة ترجع إلى المستثنى منه وعند الحنفية إلى المستثنى فإذا قال عندى له ألف درهم المائة قضيت ذلك فعند الشافعية أنه يكون هذا الوصف راجعاً إلى المستثنى منه فيكون مقراتسعمائة مدياً للقضاء فإن كان على دعواه ذلك والأفعليه ما قرره وعند الحنفية يرجع الوصف إلى المستثنى فيكون مقرات ألف مدياً مائة منه * وهكذا إذا جاء به بدل الجملة ضمير يصلح لكل واحد منهما فتعزوا كرم بني هاشم وأكرم بني المطلب وجالسهم * أما إذا كان النكير أو الوصف لا يصلح إلا بعض الجملة دون بعض كان للتي يصلح لمادون غير هاتئوا كرم القوم وأكرم زيد العالم وأكرم القوم وأكرم زيداً وعظمه

المسئلة الثانية عشرة * التخصيص بالشرط وحقيقته في اللغة العلامة كذا قيل واعترض عليه بما في الصحاح وغيره من كتب اللغة بأن الذي يعنى العلامة هو الشرط بالتحريك وجمعه أشراط ومنه أشراط الساعة أي علاماتها وأما الشرط بالسكون فجمعه شروط وهذا جمع الكثرة فيب ويقال في جمع الفلانة منه أشراط كفلاس وأفلاس * وأما حقيقته في الاصطلاح فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط دون ولا يانزم أن يوجد عنده واعترض عليه بأنه يستلزم الدور لأنه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتموقف على تعقله وأنه

التفصيل أقرب إلى الصواب الآن إذا حاولنا المناظرة آثرنا مذهب القاضي أبي بكر اه وحينئذ فعل أصل عبارة المحصول وهذا التفصيل حق الخ اه مصححه اب

مسألة الجملة الواقعة بعد المستثنى والمستثنى منه الصالحة لأن تكون صفة لكل واحد منهما

مسألة التخصيص بالشرط وتعرفه وتقسيمه

غير مطرد لأن جزء السبب كذلك فإنه لا يوجد السبب بدونه ولا يلزم أن يوجد عنده وليس بشرط * وأجيب
عن الأول بأن ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير
محتاج إليه في تعقل ذلك وعن الثاني بأن جزء السبب قد يوجد السبب بدونه إذا وجد سبب آخر * وقال في
المحصل إن الشرط هو الذي يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته وقال ولا ترد عليه العلة لأنها نفس المؤثر
والشيء لا يتوقف على نفسه ولا جزء العلة ولا شرط العلة لأن العلة تتوقف عليه في ذاتها انتهى * واعتراض عليه
بأنه غير منمكس لأن الحياة شرط في العلم القديم ولا يتصور ههنا تأثير ومؤثر إذا انحوج إلى المؤثر هو الحدث وقيل
الشرط ما يستلزم نفعه في أمر آخر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه * ورد بأن الفرق بين السبب
والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء * وقيل هو ما يستلزم عدمه عدم
أمر مغاير وهو كالذي قبله * وأحسن ما قيل في حده أنه ما يتوقف عليه الوجود ولا يدخل له في التأثير والافضاء
فيخرج جزء السبب لأنه وان توقف عليه السبب لكن له دخل في الافضاء إليه ويخرج سبب الشيء بالنسبة إليه
بالطريق الأولى وتخرج العلة لأنها وان توقف عليها الوجود فهي مع ذلك مؤثرة * والشرط ينقسم إلى أربعة
أقسام عقلية شرعية ولغوية وعادية . فالعقلية كالحياة للعلم فإن العقل هو الذي يحكم بأن العلم لا يوجد إلا بحياة فقد
توقف وجوده على وجودها عقلا . والشرعية كالطهارة للصلاة فإن الشرع هو الحاكم بأن الصلاة لا توجد
إلا بطهارة فقد توقف وجود الصلاة على وجود الطهارة شرعا . واللغوية كالتعليقات نحو أن وقت وتجوأت
طالق إن دخلت الدار فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليبدل على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو الشرط
والمعلق عليه هو الجزاء * ويستعمل الشرط اللغوي في السبب الجملي كما يقال إن دخلت الدار فأنت طالق
والمراد أن الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده ولا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية
وهذا صرح الغزالي والقرافي وابن الحاجب وسراج كتابه ويدل على هذا قول النحاة في الشرط والجزاء بأن
الأول سبب والثاني مسبب . والشرط العادي كالسلم لصعود الدار فتح فان العادة قاضية بأن لا يوجد الصعود
إلا بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه * ثم الشرط قد يتحد وقد يتعدد ومع التعدد قد يكون كل واحد شرطا
مستقلا فيحصل المشروط بمحصل واحد منها فإذا قال إن دخلت الدار وأكلت وشربت فأنت طالق لم يطلق
إلا بالدخول والاكل والشرب وإن قال إن دخلت أو أكلت أو شربت فأنت طالق طلق بواحدة منها * واعلم
أن الشرط كالاستثناء في اشتراط الاتصال وفي تعقبه لجملة متعددة * قال الرازي في المحصول اختلوا في أن
الشرط الداخل على الجملة هل يرجع حكمه إليها بالكلية فاتفق الأمامان أبو حنيفة والشافعي على رجوعه
إلى الكل * وذهب بعض الأدباء إلى أنه يختص بالجملة التي يليه حتى إنه إذا كان متأخرا اختص بالجملة
الآخيرة وإن كان متقدما اختص بالجملة الأولى والاختار التوقف كما تقدم في . مثله الاستثناء * ثم قال اتفقوا
على وجوب اتصال الشرط بالكلام ودليله ما مر في الاستثناء واتفقوا على أنه يجوز التقييد بشرط يك
الخارج به أكثر من الباقي وإن اختلفوا فيه في الاستثناء انتهى * فقد حكى الاتفاق في هاتين الصورتين كما مر
* المسئلة الثالثة عشرة * التخصيص بالصفة وهي كالاستثناء إذا وقعت بعد متعدد والمراد بالصفة هنا هي
المنوية على ما حقه علماء البيان لا مجرد النعت المذكور في علم النحو * قال إمام الحرمين الجويني في النهاية
الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص فإذا قلت رجلا شاع هذا في الرجال فإذا قلت طويل اقتضى ذلك تخصيصا
فلا تزال تزيد وصفا فيزداد الموصوف اختصاصا وكلما كثرت الوصف قبل الموصوف * وقال المازري ولا خلاف
في اتصال التوابع وهي النعت والتوكيد والعطف والبدل وإنما الخلاف في الاستثناء * وقال الرازي في المحصول

مطلب الشرط
الداخل على الجملة

مسألة التخصيص
بالصفة

الصفة اما ان تكون مذكورة عقيب شيء واحد كقولنا ربة مؤمنة ولا شك في عودها اليها أو عقيب شيئين وهما
فاما ان يكون أحدهما متعلقا بالآخر كقولنا أكرم العرب والعجم المؤمنين فهنا الصفة تكون عائدة اليهما واما ان
لا يكون كذلك كقولنا أكرم الامراء وجالس الفقهاء الزهاد فهنا الصفة عائدة الى الجملة الأخيرة وان كان
للبحث فيه مجال كافي الاستثناء والشرط انتهى * قال الصفي الهندي ان كانت الصفات كثيرة وذات كرت على
الجميع عقيب جملة تقيدها أو على البدل فلو احدى غير معينة منها وان ذكرت عقيب جملة في العود الى كلها أو
الى الأخيرة خلاف انتهى * واما اذا توسطت الصفة بين جملة في عودها الى الأخيرة خلاف كذا قيل ولا وجه
للخلاف في ذلك فان الصفة تكون لما قبلها لا لما بعدها الجواز (١) تقدم الصفة على الموصوف

* المسئلة الرابعة عشرة * التخصيص بالغاية وهي نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قلها وانتهائه بعدها ولها
لفظان وهما حتى والى كقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقوله (وأيدىكم الى المرافق) * قال الرازي في
المحصل التقييد بالغاية يقتضي أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف لان الحكم لو بقي فيما وراء الغاية لم تكن
الغاية مقطوعة لم تكن الغاية غاية قال ويجوز اجتماع الغاية بين كالتوقيل لا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يقتلن
فهنا الغاية في الحقيقة هي الأخيرة وعبر عن الاولى بالغاية مجازا لقر بها منها واتصالها بها * قال الزركشي ونوزع
بأن هاتين الغايتين لشيئين لان التحريم الناشئ عن دم الحيض غاية انقطاع الدم فاذا انقطع حدث تحريم آخر
ناشئ عن دم الغسل والغاية الثانية غاية هذا التحريم * وقد أطلق الاصوليون كون الغاية من التخصيصات ولم
يقيدوا ذلك وقد بذل بعض المتأخرين بالغاية التي تقدمها لفظ يشملها لولم يثبت بها كقوله تعالى (حتى يعطوا
الجزية) فان هذه الغاية لو لم يثبت بها القائلنا المشركين أعطوا الجزية أو لم يعطوها * واختلفوا في الغاية نفسها هل
تدخل في المقيا كقولنا أكلت حتى قتلت هل يكون القيام محلا للكل أم لا وفي ذلك مذاهب (الاول) أنها
تدخل فيما قبلها (والثاني) لا تدخل وبه قال الجمهور وكما حكاه في البرهان (والثالث) ان كانت من جنسه دخلت
والأفلا وحكاها أبو إسحق المروزي عن المبرد (والرابع) ان تميز عما قبلها بالحس نحو أتموا الصيام الى الليل لم
تدخل وان لم تميز بالحس مثل وأيدىكم الى المرافق دخلت الغاية وهي المرافق ورجح هذا الفخر الرازي
(والخامس) ان اقتربت بمن لم يدخل نحو بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة لم تدخل وان لم تقترب جاز أن
تكون تحديدا وأن تكون بمعنى مع وحكاها إمام الحرمين في البرهان عن سيبويه وأكره عليه ابن خروف
وقال لم يذكر سيبويه حرفا منها ولا هو مذهبه (والسادس) الوقف واختاره الأمدى * وهذه المذاهب في غاية
الانتهاء وأما غاية الابتداء ففيها مذهبان الدخول وعدمه وجعل الاصفهاني الخلاف في الغايتين غاية الابتداء
وغاية الانتهاء على السواء فقال وفيها مذاهب تدخلان ولا تدخلان وتدخل غاية الابتداء دون الانتهاء وتدخلان
ان اتعدا الجنس لانه اختلاف وتدخلان ان لم يميز ما بعدها عما قبلها بالحس والام تدخل فيما قبلها وفيه نظر بل
الظاهر أن الاقوال المتقدمة هي في غاية الانتهاء لا في غاية الابتداء * وأظهر الاقوال وأوضحها عدم الدخول
الابدليل من غير فرق بين غاية الابتداء والانتهاء * والكلام في الغاية الواقعة بعدم تعدد كما تقدم في الاستثناء

* المسئلة الخامسة عشرة * التخصيص بالبدل أعني بدل البعض من الكل نحو أكلت الرغيف ثلثه
وأكرم القوم عاماءهم ومنه قوله سبحانه (ثم عواد صموا كثير منهم) وقد جعله من التخصيصات جماعة من أهل
الاصول منهم ابن الحاجب وشراح كتابه قال السبكي ولم يذكره الأكثرون لان المبدل منه في نية الطرح
فلا تحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به وفيه نظر لان الذي عليه المحققون كالزحشرى أن المبدل منه في غير

(١) كذا بالاصل والصواب لعدم جواز الخ اه مصححه اب

مسألة التخصيص
بالغاية

المذاهب التي في
دخول الغاية

مسألة التخصيص
ببدل البعض
وبدل الاشتغال

يدل الغلط ليس في حكم المهمل بل هو التمهيد والتوسط وليغاد بمجموعهما فضل تأكيده وتبيين لا يكون في
الافراد قال السيرافي زعم النحويون انه في حكم تسمية الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاء وانما امر ادهم أن
المبدل قائم بنفسه وليس تبيينه الاول كتميين التبع الذي هو من تمام المفعول وهو معه كالشيء الواحد انتهى *
ولا يشترط فيه ما يشترط في الاستثناء من بقاء الاكثر عند من اعتبر ذلك بل يجوز اخراج الاكثر وفاقا لنحو
أجالت الرغيف ثلثه أو نصفه أو ثلثيه ويحق ببدل البعض بدل الاشتغال لان كل واحد منهما فيه بيان وتخصيص
المسئلة السادسة عشرة * التخصيص بالحال وهو في المعنى كالصفة لان قولك أكرم من جاءك راكبا
يفيد تخصيص الاكرام بمن تثبت له صفة الركوب واذا جاء بعد جعل فانه يكون للجميع قال البيضاوي بالاتفاق
نحو أكرم من جاءك راكبا وأعطى بنى هاشم نازلين بك وفي دعوى الاتفاق نظر فانه ذكر الفخر الرازي في الحصول أنه
يختص بالجملة الاخيرة على قول أبي حنيفة أو بالكل على قول الشافعي

مسألة التخصيص
بالحال

مسألة التخصيص
بالظرف والجار
والجور

المسئلة السابعة عشرة * التخصيص بالظرف والجار والمجرور نحو أكرم زيد اليوم أو في مكان كذا واذا
تعقب أحدهما بجلا كان عائدا الى الجميع * وقد ادعى البيضاوي الاتفاق على ذلك كما ادعاه في الحال
ويعترض عليه بما في الحصول فانه قال في الظرف والجار والمجرور رانها يختصان بالجملة الاخيرة على قول أبي
حنيفة أو بالكل على قول الشافعي كما قال في الحال صرح بذلك في مسئلة الاستثناء المذكور تعقب جعل *
ويؤيد ما قاله البيضاوي ما قاله أبو البركات ابن تيمية فانه قال فأما الجار والمجرور فانه ينبغي أن يتعلق بالجميع
فولا واحدا * أما لو توسط فقد ذكر ابن الحاجب في مسئلة لا يقتل مسلم بكافر أن قولنا ضربت زيدا يوم الجمعة
وعمر يقتضي أن الحنفية يقيده به الثاني (١)

مسألة التخصيص
بالتعيين

مسألة التخصيص
بالمفعول له
والمفعول معه

المسئلة الثامنة عشرة * التخصيص بالتعيين نحو عندى له رطل ذهب وعندى له عشرة وندرها فان الاقرار
بالتعيين بما وقع به التمييز من الاجناس أو الانواع واذا جاء بعد جعل نحو عندى له رطل ذهب أو ملء هذا فانه يعود الى
الجميع وظاهر كلام البيضاوي عوده الى الجميع بالاتفاق
المسئلة التاسعة عشرة * المفعول له والمفعول معه فان كل واحد منهما يقيده الفعل بما تضمنه من المعنى فان
المفعول له معناه التخصيص بالعلة التي لاجلها وقع الفعل نحو ضربته تأديبا فيفيد تخصيص ذلك الفعل بتلك العلة
والمفعول معه معناه تقييد الفعل بتلك المعية نحو ضربته وزيدي فيفيد أن ذلك الضرب الواقع على المفعول به
مختص بتلك الحالة التي هي المصاحبة بين ضربه وضرب زيد

مسألة التخصيص
بالمفعول

المسئلة العاشرة عشرة * التخصيص بالمفعول فقد فرغنا بمعونة الله من ذكر الخصائص المتصلة وهذا شروع
في الخصائص المنفصلة وقد حصرناها في ثلاثة أقسام العقل والحس والدليل السمعى قال القرطبي والحصر
غير ثابت فقد يقع التخصيص بالمواثيق كقولك رأيت الناس فأرأيت أفضل من زيد فان العادة تقتضي أنك لم تر كل
الناس وكذا التخصيص بقرائن الاحوال كقولك لعلك ائتمنى بمن يخدمني فان المراد الايمان بمن يصلح لذلك
ولعل القائل بانحصار الخصائص المنفصلة في الثلاثة المذكورة يجعل التخصيص بالقياس مندرجا تحت الدليل
(١) قوله يقتضي الخ كذا بالاصل من غير ذكر خبر أن مع تعريف في الباقي ولعل الاصل بعد المثال هكذا
معناه وضربت عمر يوم الجمعة وهو يقتضي أن الحنفية يقيدهون به الثاني اهـ ويتبين هذا بتقل عبارة ابن
الحاجب في المختصر قال مستدلا من طرف القائلين أن تقييد المعطوف عليه بغيره لا يوجب تقييد المعطوف به
ومجيبا عنه مانصه قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمر أي يوم الجمعة وأوجب بالتزامه وبالفرق
بان ضرب عمر وفي غير يوم الجمعة لا يمتنع اهـ فتأمل كتبه مصححه اسمعيل الخطيب الاسعدي

المعنى * وقد اختلف في جواز التخصيص بالعقل فذهب الجمهور إلى التخصيص به وذهب شاذ من
 أهل العلم إلى عدم جواز التخصيص به * قال الشيخ أبو حامد الأسفرائني ولا خلاف بين أهل العلم في جواز
 التخصيص بالعقل ولعلهم يعتبر بخلاف من شك * قال الفخر الرازي في المحصول أن التخصيص بالعقل قد
 يكون بضرورة كقوله تعالى (الله خالق كل شيء) فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه وبظهوره كقوله
 تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) فإن تخصيص الصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهما
 ومنهم من نازع في تخصيص العموم بدليل العقل * والأشبه عندي أنه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ أما أنه
 لا خلاف في المعنى فلأن اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته في بعض الصور
 فإما أن يحكم بصحة مقتضى العقل والنقل فيلزم من ذلك صدق التقيضين وهو محال أو يرجح النقل على العقل
 وهو محال لأن العقل أصل للنقل فالقدح في العقل قدح في أصل النقل والقدح في الأصل اتضح الفرع
 يوجب القدح فيهما معا وإما أن يرجح حكم العقل على مقتضى العموم وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم
 بالعقل * وأما البحث اللفظي فهو أن العقل هل يسمى مخصصاً أم لا فقولنا أن أردنا بالتخصيص الأمر الذي يؤثر
 في اختصاص اللفظ العام ببعض معانيه فالعقل غير مخصص لأن مقتضى ذلك الاختصاص هو الإرادة
 القائمة بالكلام والعقل قد يكون دليلاً على تحقق تلك الإرادة فالعقل قد يكون دليل المخصص لأنفس المخصص
 ولكن على هذا التفسير وجب أن لا يكون الكتاب مخصصاً للكتاب ولا السنة مخصصة للسنة لأن المؤثر في
 ذلك التخصيص هو الإرادة لا تلك اللفاظ انتهى * قال القاضي أبو بكر الباقلاني وصورة المسئلة أن صيغة العام
 إذا وردت واقضى العقل عدم تعميمها فيعلم من جهة العقل أن المراد بها خصوص ما لا يحمله العقل وليس المراد
 أن العقل صفة نازلة بمنزلة المتصل بالكلام ولكن المراد به ما قد مناه أن نعلم بالعقل أن مطلق الصيغة
 لم يرد تعميمها * وفصل الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللع بين ما يجوز ورود الشرع بخلافه وهو ما يقتضيه العقل
 من براءة الذمة فيمتنع التخصيص به فإن ذلك إنما يستدل به لعدم الشرع فإذا ورد الشرع سقط الاستدلال به وصار
 الحكم للشرع فأما ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه كالذي دل العقل على نفيه فيجوز التخصيص به نحو (الله خالق
 كل شيء) فقلنا المراد ما خلا الصفات لدلالة العقل على ذلك انتهى * ولا يخف أنك أن هذا التخصيص لا طائل
 تحته فإنه لم يرد بتخصيص العقل الصورة الثانية أما الصورة الأولى فلا خلاف أن الشرع ناقل عما يقتضيه
 العقل من البراءة * قال القاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني وابن القشيري والغزالي والكنيا
 الطبري وغيرهم إن النزاع لفظي إذ مقتضى ما يدل عليه العقل ثابت اجتماعاً لكن الخلاف في تسميته تخصيصاً
 فالمخصص لا يسميه لأن المخصص هو المؤثر في التخصيص وهو الإرادة لا العقل وكذا قال الاستاذ أبو منصور
 أنهم احتجوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم واختلفوا في تسميته تخصيصاً * وقيل
 الخلاف راجع إلى مسألة التحسين والتقبيح العقليين فمن منع من تخصيص العقل فهو رجوع منه إلى أن العقل
 لا يحسن ولا يقيح وإن الشرع يرد بما لا يقتضيه العقل وقد أنكر هذا الأصغرهاني وهو حقيق بأن يكون منكراً
 فالكلام في تلك المسئلة غير الكلام في هذه المسئلة كما سبق تقريره وقد جاء المانعون من تخصيص العقل بشبه
 مدفوعة كلها راجعة إلى اللفظ لا إلى المعنى وقد عرفت أن الخلاف لفظي فلا نطيل به ذكرها * قال الرازي في
 المحصول فإن قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لأن من سقطت رجلاه عنه سقط عنه فرض
 غسل الرجلين وذلك إنما عرف بالعقل انتهى * وأجاب غيره بأن النسخ إيمان بمدة الحكم وإما رفع الحكم
 على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فإن خروج البعض عن الخطأ قد يتركه

العقل فلا ملازمة * وليس التخصيص بالعقل من الترجيح لدليل العقل على دليل الشرع بل من الجمع بينهما لعدم إمكان استعمال الدليل الشرعي على عمومته لما منع قطعي وهو دليل العقل

مسئلة التخصيص
بالحس

المسئلة الحادية والعشرون * التخصيص بالحس فاذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم كان ذلك تخصصا للعموم قالوا ومنه قوله تعالى (وأوتيت من كل شيء) مع أنها لم تؤت بعض الأشياء التي من جملتها ما كان في يد سليمان وكذلك قوله (تدمر كل شيء بأمر ربها) وقوله (تجبي إليه ثمرات كل شيء) قال الزركشي وفي هذه النظم لا بد من العام الذي أريد به الخصوص وهو خصوص ما أوتيت هذه ودمرته الريح لا من العام المخصوص * قال ولم يتكوا الخلاف السابق في التخصيص بالعقل وينبغي طرده ونازع العبدري في تقريرهم بين دليل الحس ودليل العقل لأن أصل العلوم كمال الحس * ولا يخفى أن ما ذكره الزركشي في دليل الحس يلزمه مثله في دليل العقل فيقال له إن قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وقوله (ولله على الناس حج البيت) من العام الذي أريد به الخصوص لا من العام المخصوص والأخالف الفرق بين شهادة العقل وشهادة الحس

مسئلة التخصيص
بالكتاب والسنة
ولهما
مطلب تخصيص
الكتاب بالكتاب

المسئلة الثانية والعشرون * التخصيص بالكتاب العزيز وبالسنة المطهرة والتخصيص لهما * ذهب الجمهور إلى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وذهب بعض الظاهرية إلى عدم جوازه ونسكوا بأن التخصيص بيان للمراد باللفظ ولا يكون إلا بالسنة لقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) * ويجب عنه بأن كونه صلى الله عليه وآله وسلم ميثاقا لا يستلزم أن لا يحصل بيان الكتاب بالكتاب وقد وقع ذلك والواقع دليل الجواز فان قوله سبحانه (والطوائف يتر بصن بأنفسهن ثلاثة قروء) يعم الحوامل وغيرهن فخص أولات الاحمال بقوله (وأولات الاجال أجلهن أن يضعن حملهن) وخص منه أيضا المطلقة قبل الدخول بقوله (فالحكم عليهن من عدة تفتدنهن) * وهكذا قد خص عموم قوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) بقوله (وأولات الاجال أجلهن أن يضعن حملهن) ومثل هذا كثير في الكتاب العزيز * وأيضا ذلك الدليل الذي ذكره معارض بما هو أوضح منه دلالة وهو قوله (وأزنا على الكتاب تيمانا لكل شيء) وقد جعل ابن الحاجب في مختصر المنتهى الخلاف في هذه المسئلة لأبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني وحكي عنهم أن الخاص إن كان متأخرا أو الافيال عام ناسخ وهذه مسئلة أخرى سيأتي الكلام فيها ولا اختصاص لها بتخصيص الكتاب بالكتاب * وكما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب فكذلك يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب عند جمهور أهل العلم وعن أحمد بن حنبل روايتان وعن بعض أصحاب الشافعي المنع قال ابن برهان وهو قول بعض المتكلمين قال مكحول ويحيى بن كثير السنة تقضي على الكتاب والكتاب لا يقضي على السنة ولا وجه للمنع فان استدلووا بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل إليهم) فقد عرفت عدم دلالة على المطلوب مع كونه معارضا بما هو أوضح دلالة منه كما تقدم * ويجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة إجماعا كذا قال الاستاذ أبو منصور وقال الأمدى لأعرف فيه خلافا وقال الشيخ أبو حامد الاسفرائني لا خلاف في ذلك إلا ما يحكي عن داود في إحدى الروايتين قال ابن كجب لا شك في الجواز لأن الخبر المتواتر يوجب العلم كما أن ظاهر الكتاب يوجب * وألحق الاستاذ أبو منصور بالمتواتر الأخبار التي يقطع بصحتها * ويجوز تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو مجمع عليه إلا أنه حكى الشيخ أبو حامد الاسفرائني عن داود أنهم معارضان ولا ينبغي أحدهما على الآخر ولا وجه لذلك * واختلفوا في جواز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد فذهب الجمهور إلى جوازه مطلقا وذهب بعض الحنابلة إلى المنع مطلقا وحكاها الغزالي في المنحول عن المعتزلة ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين

مطلب تخصيص
السنة بالكتاب

مطلب تخصيص
الكتاب بالسنة
المتواترة

مطلب تخصيص
السنة المتواترة
بالمتواترة

مطلب تخصيص
الكتاب بخبر
الواحد

والفقهاء ونقله أبو الحسين بن القطان عن طائفة من أهل العراق * وذهب عيسى بن أبان إلى الجواز إذا كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان أو منفصلا كذا حكاه صاحب المحصول وابن الحاجب في مختصر المنتهى عنه * وقد سبق إلى حكاية ذلك عنه إمام الحرمين الجويني في التلخيص وحكي غير هؤلاء عنه أنه يجوز تخصيص العام بالخبر الأحادي إذا كان قد دخله التخصيص من غير تقييد لذلك بكون التخصيص الأول قطعيًا * وذهب الكرخي إلى الجواز إذا كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قطعيًا أو ظنيًا وإن خص بدليل متصل أولم يخص أصلًا يجوز وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقف * وحكي عنه أنه قال يجوز التعبد بور وذه ويجوز أن يردل كنه لم يقع * وحكي عنه أيضًا أنه لم يردل ورد المنع ولكن الذي اختاره لنفسه هو الوقف كما حكي ذلك عنه الرازي في المحصول * واستدل في المحصول على ما ذهب إليه الجمهور بأن العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد أخص من العموم فوجب تقديمه على العموم * واحتج ابن السمعاني على الجواز بإجماع الصحابة فانهم خصوا قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) بقوله صلى الله عليه وآله وسلم إنهم عشر الأنبياء لا نورث وخصوا التوارث بالمسلمين عملاً بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يرث المسلم الكافر وخصوا قوله (أقتلوا المشركين) بخبر عبد الرحمن بن عوف في الجوس وغير ذلك كثير * وأيضا يدل على جواز التخصيص دلالة بيضاء واضحة ما وقع من أوامر الله عز وجل باتباع نبيه صلى الله عليه وآله وسلم من غير تقييد فإذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجباً وإذا عارضه عموم قرآني كان سائوكم طريقة الجمع بين العام على الخاص متحتماً ودلالة العام على أفراد ظنية لا قطعية فلا وجه لمنع تخصيصه بالأخبار الصحيحة الأحادية * وقد استدل المانعون مطلقاً بان ثبت عن عمر رضي الله عنه في قصة فاطمة بنت قيس حيث لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كما في حديثها الصحيح فقال عمر كيف نترك كتاب ربنا لغيره؟ يعني قوله (أسكنوهن) * وأجيب عن ذلك بأنه إنما قال هذه المقالة لترده في صحة الحديث لا لردده تخصيص عموم الكتاب بالسنة الأحادية فإنه لم يقل كيف تخص عموم كتاب ربنا بخبر أحادي بل قال كيف نترك كتاب ربنا لغيره؟ يعني قوله (أسكنوهن) * ويؤيد ذلك ما في صحيح مسلم وغيره بلفظ قال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لغيره؟ يعني قوله (أسكنوهن) * ونسيت فأفاد هذا أن عمر رضي الله عنه إنما تردد في كونها حفظت أو نسيت ولو علم بأنها حفظت ذلك وأدته كما سمعته لم يتردد في العمل بما رثه * قال ابن السمعاني إن محل الخلاف في أخبار الأحادي التي لم تجمع الأمة على العمل بها * أما ما جمعو عليه كقوله لا ميراث لقائل ولا وصية لوارث فيجوز تخصيص العموم به قطعاً ويصير ذلك كالتخصيص بالتواتر لا نفع لاجتماع على حكمها ولا يضر عدم انعقادها على روايتها * وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الأحادي كذا يجوز تخصيصه بالقراءة الشاذة عند من نزلها منزلة الخبر الأحادي * وقد سبق الكلام في القرآن في مباحث الكتاب * وهكذا يجوز تخصيص عموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة بما ثبت من فعله صلى الله عليه وآله وسلم إذا لم يدل دليل على اختصاصه به كما يجوز بالقول * وهكذا يجوز تخصيصه بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم * وقد تقدم البحث في فعله صلى الله عليه وآله وسلم وفي تقريره في مقصد السنة بما يعني عن الإعادة * وأما التخصيص بموافق العام فتد سبق الكلام عليه في باب العموم وكذلك سبق الكلام على العام إذا عطف عليه ما يقتضي الخصوص وعلى العام الوارد على سبب خاص فهذه المباحث لها تعلق بالعام وتعلق بالخاص

مطلب تخصيص القرآن بالقراءة الشاذة

مطلب تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل النبي وتقريره

مطلب تخصيص بموافق العام وبعطف الخاص على العام مسألة التخصيص بالقياس

المسئلة الثالثة والعشرون * في التخصيص بالقياس ذهب الجمهور إلى جوازه * قال الرازي في المحصول وهو قول أبي حنيفة والشافعي ومالك وأبي الحسين البصري والاشعري وأبي هاشم أخيراً * وحكا ابن الحاجب في مختصر المنتهى عن هؤلاء زاد معهم الإمام الرابع أحمد بن حنبل وكذا حكاه ابن الهمام في التحرير * وحكي

القاضي عبد الجبار عن الحنابلة عن احمد واثبتين * وحكاها الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن ابن سريج * وذهب
أبو علي الجبائي الى المنع مطلقا ونقله الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن احمد بن حنبل وقيل ان ذلك انما هو في
رواية عنه قال بها طائفة من أصحابه * ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين وعن الأشعري
وذهب عيسى بن أبان الى أنه يجوز ان كان العام قد خصص قبل ذلك بنص قطعي كذا حكاها عنه القاضي أبو بكر
في التقریب والشيخ أبو اسحق الشيرازي وأطلق صاحب المحصول الحكاية عنه ولم يقيدها بكون النص قطعيا
وحكى هذا المذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازي عن بعض العراقيين * وذهب الكرخي الى أنه يجوز ان كان
قد خص بدليل منفصل والأفلا كذا حكاها عنه صاحب المحصول وغيره * وذهب الاصطخري الى أنه يجوز ان
كان القياس جليا والأفلا كذا حكاها عنه الشيخ أبو حامد وسليم الرازي وحكاها الشيخ أبو حامد (١) عن اسمعيل
ابن مروان من أصحاب الشافعي * وحكاها الاستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الأنطلي ومبارك بن أبان وأبي
علي الطبري وحكاها ابن الحاجب في مختصر المنتهى عن ابن سريج والصحيح عنه ما تقدم * وذهب الغزالي الى
أنه ان تفاوت القياس والعام في غلبة الظن رجح الأقوى فان تعادلا فالوقف * واختاره المطرزي ورجحه
الغضن الرازي واستحسنه القرافي والقرطبي * وذهب الآمدي الى أن العلة ان كانت منصوصة أو مجمعا عليها جاز
التخصيص به والأفلا * وقد حكى امام الحرمين في النهاية مذهبين لم ينسبهما الى من قالهما (أحدهما) أنه يجوز ان
كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العام والأفلا (٢) وقال الشيخ أبو حامد الاسفرائني القياس ان كان جليا
مثلا (ولا تنقل لهما أف) جاز التخصيص به بالاجماع وان كان واضحا وهو المشتغل على جميع معاني الاصل كقياس
الربا بالتخصيص به جائز في قول عامة أصحابنا الا طائفة شذت لا يعتبر بقولهم وان كان خفيا وهو قياس علة الشبه
فأكثر أصحابنا لا يجوز التخصيص به ومنهم من شذخوزه * قال الاستاذ أبو منصور والاستاذ أبو اسحق أجمع
أصحابنا على جواز التخصيص بالقياس الجلي * واختلفوا في الخفي على وجهين والصحيح الذي عليه الاكثرون
جوازها أيضا وكذا قال أبو الحسين بن القطان والماوردي والرويانى وذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي أن
الشافعي نص على جواز التخصيص بالخفي في مواضع * واحتج الجمهور بأن العموم والقياس دليلان
متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه * وبهذا يعرف أنه لا ينتهز احتجاج المانع بقولهم لو قدم القياس
على عموم الخبر لم تقدم الاضعف على الأقوى وأنه باطل لان هذا التقديم انما يكون عند ابطال أحد هما بالآخر
فأما عند الجمع بينهما وإعمالهما جميعا فلا * وقد طول أهل الاصول الكلام في هذا البحث بإيراد شبهة لا طائل
تحتها * وسيأتى تحقيق الحق ان شاء الله تعالى في باب القياس فن منع من العمل به مطلقا من التخصيص به ومن
منع من بعض أنواعه دون بعض منع من التخصيص بذلك البعض ومن قبله مطلقا خصص به مطلقا * والتفاصيل
المذكورة ههنا من جهة القابلين له مطلقا انما هي باعتبار كونه وقع هنا مقابلا لدلالة العموم * والحق التحقيق
بالقبول أنه يخص بالقياس الجلي لانه معمول به لقوة دلالة وبلغها الى حد يوازن النصوص وكذلك يخص
بما كانت علة منه منصوصة أو مجمعا عليها أما العلة المنصوصة فالقياس السكاني بها في قوة النص وأما العلة المجمع
عليها فلكون ذلك الاجماع قد دل على دليل مجمع عليه وماعدا هذه الثلاثة الانواع من القياس فلم تقم الحجج بالعمل به
من أصله * وسيأتى ان شاء الله الكلام على هذا في القياس على وجه يتضح به الحق انصاحا لا يبق عنده
ريب امرتاب

(١) كذا بالاصل من غير تكميل الوصف (٢) لم يوجد بالاصل الذي بأيدينا المذهب الثاني فالظاهر أنه

سقط من العبارة كتيبه . صححه

مسألة التخصيص
بالمفهوم

المسألة الرابعة والعشرون * في التخصيص بالمفهوم * ذهب القائلون بالعمل بالمفهوم الى جواز التخصيص بالمفهوم * قال الآمدي لا أعرف خلافا في تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم وسيأتي الكلام على المفاهيم والعمول منها وغير المعمول به وقد تقدم الكلام على التخصيص بمفهوم اللقب * وحكى الشيخ أبو اسحق الشيرازي عن الحنفية وابن سريج المنع من التخصيص بالمفهوم وذلك مبنى على مذهبهم في عدم العمل بالمفهوم * قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الالمام قد رأيت في بعض مصنفات المتأخرين ما يقتضي تقديم العموم وفي كلام صفى الدين الهندي أن الخلاف ثابت فيهما * أما مفهوم المخالفة أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به * قال الزركشي والحق أن الخلاف ثابت فيهما * أما مفهوم المخالفة فكما إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم كما في قوله في أربعين شاة شاة ثم قال في سائمة الغنم الزكاة فان الملوقة خرجت بالمفهوم فيخصص به عموم الاول وكذا أبو الحسين بن القطان أنه لا خلاف في جواز التخصيص به ومثل بما ذكرنا وكذا قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني اذا ورد العام مجردا على صفة ثم أعيدت الصفة متأخرة عنه كقوله اقتلوا المشركين مع قوله قبله أو بعده اقتلوا أهل الأوثان من المشركين كان ذلك موجبا للتخصيص بالاتفاق وبوجب المنع من قتل أهل الكتاب وتخصيص ما بعده من العموم انتهى * وانما حكى الصفى الهندي الاجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة لانه أقوى من مفهوم المخالفة ولهذا يسميه بعضهم دلالة النص وبعضهم يسميه القياس الجلي وبعضهم يسميه المفهوم الاول وبعضهم يسميه خوى الخطاب وذلك كقوله تعالى (ولا تقل لهم أف) وقد اتفقوا على العمل به وذلك يستلزم الاتفاق على التخصيص به * والحاصل أن التخصيص بالمفاهيم فرع العمل بها وسيأتي بيان ما هو الحق فيها ان شاء الله تعالى

مسألة التخصيص
بالاجماع

المسألة الخامسة والعشرون * في التخصيص بالاجماع قال الآمدي لا أعرف فيه خلافا وكذا حكى الاجماع على جواز التخصيص بالاجماع الاستاذ أبو منصور * قال ومعناه أن يعلم بالاجماع أن المراد باللفظ العام بعض ما يقتضيه ظاهره وفي الحقيقة يكون التخصيص بدليل الاجماع لا بنفس الاجماع * وقال ابن القشيري إن من خالف في التخصيص بدليل العقل بخالف هنا * وقال القرافي الاجماع أقوى من النص الخاص لان النص يحتمل نسخه والاجماع لا ينسخ لانه انما ينقد به دناقطاع الوحي * وجعل الصيرفي من أمثله قوله تعالى (اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) * قال وأجمعوا على أنه لا جنة على عبد ولا امرأته (ابن حزم بقوله تعالى) حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون) واتفقت الأمة على أنهم لو بذلوا فلسا أو فلسين لم يجوز بذلك حقن دماءهم قال والجزية بالالف واللام فعنه ان أنه أراد جزية معلومة ومثله ابن الحاجب بأنه حدد القذف والاجماع على التخصيص للعبد * والحق أن المخصص هو دليل الاجماع لانفس الاجماع كما تقدم

مسألة التخصيص
بالعادة

المسألة السادسة والعشرون * في التخصيص بالعادة * ذهب الجمهور الى عدم جواز التخصيص بها وذهب الحنفية الى جواز التخصيص بها * قال الصفى الهندي وهذا يحتمل وجهين (أحدهما) أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم أوجب أو حرم شيئا بلفظ عام ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركه أو بفعله أم لا تؤثر في ذلك بل هو باق على عمومته متناول لذلك البعض وغيره (الثاني) أن تكون العادة جارية بفعل معين كما كل طعام معين مثلاً أم انه عليه السلام نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له وغيره كما لو قال نهيتكم عن أكل الطعام فهل يكون النهي مقتصر على ذلك الطعام بخصوصه أم لا بل يجري على عمومته ولا تؤثر عادته * قال والحق انه لا تخصص لان الحجة في لفظ الشارع وهو عام والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له انتهى * وقد اختلف كلام أهل

الاصول وصاحب المحصول وأتباعه تكلموا على الحالة الاولى واختار فيها أنه ان علم جريان العادة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع عدم منعه عنها فيخصص بها والمخصص في الحقيقة هو تقريره صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث * وان علم عدم جريانها لم يخصص بها الا أن يجمع على فعلها فيكون تخصيصا بالاجماع * وأما الآمدي وابن الحاجب فتكلموا على الحالة الثانية * قال الزركشي وهما مستثنان لاتعلق لاحداهما بالآخرى فتفطن لذلك فان بعض من لا خبرة له حاول الجمع بين كلام الامام الرازي في المحصول وكلام الآمدي وابن الحاجب ظانما انهما تواردا على محل واحد وليس كذلك ومن صرح بأنهما حالتان القراني في شرح المتنوع وفرق بأن العادة السابقة على العموم تكون مخصصة والعادة الطارئة بعد العموم لا تقضي بها على العموم انتهى * والحق أن تلك العادة ان كانت مشهورة في زمن النبوة بحيث يعلم أن اللفظ اذا أطلق كان المراد ما جرت عليه دون غيره فهي مخصصة لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما يخاطب الناس بما يفهمون وهم لا يفهمون الا ما جرى عليه التعارف بينهم وان لم تكن العادة كذلك فلا حكم لها ولا التفات اليها * والمجب من يخصص كلام الكتاب والسنة بعادة حادثة بعد انقراض زمن النبوة توطأ عليها قوم وتعارفوا بها ولم تكن كذلك في العصر الذي تكلم فيه الشارع فان هذا من الخطا البين والغلط الفاحش * أما لو قال المخصص بالعادة الطارئة انه يخصص بها ما حدث بعد أولئك الاقوام المصطاحين علمهم من التماور في الكلام والتخاطب بالالفاظ فهذا مما لا باس به ولكن لا يخفى أن بحثنا في هذا العلم إنما هو عن الخصائص الشرعية فالبحت عن الخصائص العرفية لما وقع التخاطب به من العمومات الحادثة من خلط هذا الفن باليس منه والخط في البحث بما لا فائدة فيه

قف على ما يقضي
منه الحجب

مسألة التخصيص
بمذهب الصحابي

* المسئلة السابعة والعشرون * في التخصيص بمذهب الصحابي * ذهب الجمهور الى أنه لا يخصص بذلك وذهبت الحنفية والحنابلة الى أنه يجوز التخصيص به على خلاف بينهم في ذلك فبعضهم يخصص به مطلقا وبعضهم يخصص به ان كان هو الراوي للحديث * قال الاستاذ أبو منصور رواد الشيخ أبو حامد الاسفرائني وسليم الرازي والشيخ أبو اسحق الشيرازي إنه يجوز التخصيص بمذهب الصحابي اذا لم يكن هو الراوي للعموم وكان مذهب اليه منتشرا ولم يعرف له مخالف في الصحابة لأنه إما اجماع أو حجة مقطوع بها على الخلاف وأما اذا لم ينتشر فان خالفه غيره فليس بحجة قطعا وان لم يعرف له مخالف فعلى قول الشافعي الجدي ليس بحجة فلا يخصص به وعلى قوله القديم هو حجة يقدم على القياس وهل يخصص به العموم فيه وجهان * وأما اذا كان الصحابي الذي ذهب الى التخصيص هو الراوي للحديث فقد اختلف قول الشافعي في ذلك والصحيح عنده وعن أصحابه وعن جمهور أهل العلم أنه لا يخصص به خلافا لمن تقدم والدليل على ذلك أن الحجة انما هي في العموم ومذهب الصحابي ليس بحجة فلا يجوز التخصيص به * واستدل القائلون بجواز التخصيص بأن الصحابي العدل لا يترك ما سمعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويعمل بخلافه الا للدليل قد ثبت عنده يصلح للتخصيص * وأجيب عنه بأنه قد يخالف ذلك لدليل في ظنه وظنه لا يكون حجة على غيره فقد يظن ما ليس بدليل دليلا ولا التقليد للجهل من جهل بمثله لا يجوز لاسيما في مسائل الأصول فالحق عدم التخصيص بمذهب الصحابي وان كانوا اجماعا ما لم يجمعوا على ذلك فيكون من التخصيص بالاجماع وقد تقرر الكلام عليه

مسألة التخصيص
بالسياق

* المسئلة الثامنة والعشرون * في التخصيص بالسياق * قد تردد قول الشافعي في ذلك وأطلق الصبر في جواز التخصيص به ومثله بقوله سبحانه (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) وكلام الشافعي في الرسالة يقتضيه فانه يوجب لذلك بابا فقال باب المصنف الذي قد بين سياقه معناه وذكر قوله سبحانه (واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر) قال فان السياق أرشد الى أن المراد أهلها وهو قوله (اذيعدون في السبت) قال الشيخ تقي

الدين بن دقيق العيد في شرح الامام نص بعض الاكابر من الأصوليين أن العموم يخص بالترائن القاضية بال تخصيص قال ويشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضا حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم بناء على القرينة والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم * وقال ولا يشتهر عليك التخصيص بالمرء من التخصيص بالسبب كما يشتهر على كثير من الناس فإن التخصيص بالسبب غير مختار فإن السبب وإن كان خاصا فلا يمنع أن يورده لفظ عام يتناول له وغيره كما في (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ولا يذهب السبب بمجرد ذكره فرفع هذا بخلاف السياق فإنه يقع به التبيين والتعيين أما التبيين في الجملة وأما التعيين في المقتلات وعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنة والمخاويرات تجد منه ما لا يمكنك حصره انتهى * والحق أن دلالة السياق ان قامت مقام الترائين القوية المقتضية لتعيين المراد كان التخصيص هو ما اشتغلت عليه من ذلك وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص

مسألة التخصيص
بقضايا الأعيان

* المسئلة التاسعة والعشرون * في التخصيص بقضايا الأعيان وذلك كما ذكره صلى الله عليه وآله وسلم بلبس الحرب والحكمة وفي جواز التخصيص بذلك قولان للحنابلة * ولا يخفى أنه إذا وقع التخصيص بحال العلة التي لأجلها وقع الأذن بالشئ أو الأمر به أو النهي عنه فهو من باب التخصيص بالعلة المتعلقة بحال المسك ولا يجوز التخصيص بالاستصحاب قال أبو الخطاب الحنبلي إنه لا يجوز التخصيص للعموم بالتقاء على حكم الأصل الذي هو الاستصحاب بالاختلاف * قال القاضي عبد الوهاب في الافادة ذهب بعض ضعفاء المتأخرين إلى أن العموم يخص باستصحاب الحال قال لأنه دليل يلزم المصير اليه ما لم ينقل عنه ناقل فيجوز التخصيص به كسائر الأدلة وهذا في غاية التناقض لأن الاستصحاب من حقه أن يستقط بالعموم فكيف يصح تخصيصه به إذ مناه التمسك بالحكم لعدم دليل ينقل عنه والعموم دليل ناقل

مسألة بناء العام
على الخاص

* المسئلة الموقفة ثلاثين * في بناء العام على الخاص قد تقدم ما يجوز التخصيص به وسلا يجوز فإذا كان العام الوارد من كتاب أو سنة قد ورد معه خاص يقتضي إخراج بعض أفراد العام من الحكم الذي حكم به علمنا فاما أن يعلم تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم فإن علم فإن كان المتأخر الخاص فاما أن يتأخر عن وقت العمل بالعام أو عن وقت الخطاب فإن تأخر عن وقت العمل بالعام فهنا يكون الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله من أفراد العام * قال الزركشي في البحر وفاقا ولا يكون تخصيصا لأن تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعا * وإن تأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففي ذلك خلاف مبنى على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فن جوزه جعل الخاص بيانا للعام وقضى به عليه ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذي عارضه فيه الخاص كذا قال الشيخ أبو حامد الأسفرائني وسليم الرازي قال ولا يتصور في هذه المسئلة خلاف يختص بها وإنما يورد الكلام فيها إلى جواز تأخير البيان وكذا ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللع وابن الصباغ في العدة * قال الصفي الهندي من لم يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب ولم يجوز نسخ الشئ قبل حضور وقت العمل به كالمعتزلة أحال المسئلة ومنهم من جوزها فاحتملوا فيه فالذي عليه الاكثرون من أصحابنا وغيرهم أن الخاص مخصص للعام لأنه وإن جاز أن يكون ناسخا لذلك القدر من العام لكن التخصيص أقل مفسدة من النسخ وقد أمكن حمله عليه فتعين * ونقل عن معظم الحنفية أن الخاص إذا تأخر عن العام وتخال بينهما ما يمكن المكاف بهما من العمل أو الاعتقاد يقتضي العام كان الخاص ناسخا لذلك القدر الذي تناوله من العام لأنهم ما دليلان وبين حكمهما متانف فاجعل المتأخر ناسخا للمتقدم من الامكان دفعه المتنافض قال وهو ضعيف انتهى * فإن تأخر العام عن وقت العمل بالخاص فعند الشافعية يبني العام على الخاص لأن ما تناوله الخاص متيقن وما تناوله العام ظاهر

مظنون والمتيقن أولى * وذهب أبو حنيفة وأكثرا أصحابه والقاضي عبد الجبار إلى أن العام المتأخر ناسخ للنسخ الخاص المتقدم * وذهب بعض المعتزلة إلى الوقف * وقال أبو بكر الرازي إذا تأخر العام كان ناسخا لما تضمنه الخاص مالم يقر له دلالة من غيره على أن العموم منسحب على الخصوص انتهى * والحق في هذه الصورة البناء * وإن تأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص لسكته قبل وقت العمل به فحكمه حكم الذي قبله في البناء والنسخ الأعلى رأى من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالقاضي عبد الجبار فإنه لا يمكنه العمل على النسخ فتعين عليه البناء أو التعارض فيما تنافيا فيه وجعل الكيمياء الطبري الخلاف في هذه المسئلة بنينا على تأخير البيان فقال من لم يجوز تأخيره عن مورد اللفظ جعله ناسخا للخاص * وهذه الأرباع الصور إذا كان تاريخها معلوما فإن جهل تاريخها فاعند الشافعي وأصحابه والحنابلة والمالكية وبعض الحنفية والقاضي عبد الجبار أنه يبنى العام على الخاص * وذهب أبو حنيفة وأكثرا أصحابه إلى التوقف إلى ظهور التاريخ أو إلى ما يرجح أحدهما على الآخر من غيرهما وحكي نحو ذلك عن القاضي أبي بكر الباقلاني والدقاق * والحق الذي لا ينبغي العدول عنه في صورة الجهل البناء وليس عنه مانع يصلح للتشبيه والجمع بين الأدلة ما يمكن هو الواجب ولا يمكن الجمع مع الجهل إلا بالبناء وما علل به المانعون في الصور المتقدم من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة غير موجود هنا وقد تقرر أن الخاص أقوى دلالة من العام والأقوى أرجح وأيضاً إجراء العام على عمومته إعمال للخاص وإعمال الخاص لا يوجب إهمال العام * وأيضاً قد نقل أبو الحسنين الإجماع على البناء مع جهل التاريخ * والحاصل أن البناء هو الأرجح على جميع التقادير المذكورة في هذه المسئلة * وما احتج به القائلون بأن العام المتأخر ناسخ من قولهم دليلان تعارضا وعلم التاريخ بينهما فوجب تسليم التأخر على السابق كالمؤخر كان المتأخر خاصا فيجب عنه بأن العام المتأخر ضيف الدلالة فلا ينتقض ترجيحه على قوى الدلالة * وأيضاً في البناء جمع وفي العمل بالعام ترجيح والجمع مقدم على الترجيح * وأيضاً في العمل بالعام إهمال للخاص وليس في التخصيص إهمال للعام كما تقدم * وسيأتي لهذه المسئلة مزيد بيان في الكلام على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وفي الكلام على جواز النسخ قبل إمكان العام إن شاء الله

﴿ الباب الخامس في المطلق والمقيد ﴾

(وفيه مباحث أربعة)

﴿ البحث الأول في حدهما ﴾ أما المطلق فمقيد في حده ما دل على شائع في جنسه ومعنى هذا أن يكون حصة محقة لخصص كثيرة مما يدرج تحت أمر فيخرج من قيد الدلالة المهمات ويخرج من قيد الشيوخ المعارف كلها لما فيها من التعمين إما شخصاً نحو زيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل واسامة أو حصة نحو (فمضى فرعون الرسول) أو استغراقاً نحو الرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل * وقيل في حده هو ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي من غير أن تكون له دلالة على شيء من قيوده والمراد بها عوارض الماهية اللاحقة لها في الوجود * وقد اعترض عليه بأنه جعل المطلق والنكرة سواء بأنه يرده عليه أعلام الأجناس كاسامة وفعالة فانه تبدل على الحقيقة من حيث هي هي * وأجاب عن ذلك الاصفهاني في شرحه للمحصول بأنه لم يجعل المطلق والنكرة سواء بل غاير بينهما فان المطلق الدال على الماهية من حيث هي هي والنكرة الدالة على الماهية بقيد الوحدة الشائعة * قال وأما الزامه بعلم الجنس فردود بأنه وضع للماهية الذهنية بقيد الشخص الذهني بخلاف اسم الجنس وانما يراد بالاعتراض بالنكرة على الحد الذي أورده الآمدى للطلق فانه قال هو الدال على الماهية

بقيد الوحدة وكذا براد الاعتراض بها على ابن الحاجب فانه قال في حده هو ما دل على شائع في جنسه وقيل المطلق هو ما دل على الذات دون الصفات * وقال الصفي الهندي المطلق الحقيقي ما دل على الماهية فقط والاضافي مختلف نحو رجل ورقبة فانه مطابق بالاضافة الى رجل عالم ورقبة مؤمنه ومقيد بالاضافة الى الحقيقي لانه يدل على واحد شائع وهما قيدان زائدان على الماهية * وأما المقيده فهو ما يقابل المطلق على اختلاف هذه الحدود المذكورة في المطلق فيقال فيه هو ما دل على شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف والعمومات كلها أو يقال في حده هو ما دل على الماهية بقيد من قيودها أو ما كان له دلالة على شيء من القيود

﴿ البحث الثاني ﴾ اعلم أن الخطاب اذا ورد مطلقا لم يقيد احدا على اطلاقه وان ورد مقيدا احدا على تقييده وإن ورد مطلقا في موضع مقيد في موضع آخر فذلك على أقسام

(الاول) أن يختلف في السبب والحكم فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق كما حكاه القاضي أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين الجويني والكنيا المهراسي وابن برهان والآمدی وغيرهم

(القسم الثاني) أن يتفق في السبب والحكم فيعمل أحدهما على الآخر كما لو قال ان ظهرت فأعق رقبة * وقال في موضع آخر ان ظهرت فأعق رقبة مؤمنة وقد نقل الاتفاق في هذا القسم القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي

عبد الوهاب وابن فورك والكنيا الطبري وغيرهم * وقال ابن برهان في الاوسط اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم فذهب بعضهم الى أنه لا يحمل والصحيح من مذهبهم أنه يحمل ونقل أبو زيد الحنفي وأبو منصور الماتريدي

في تفسيره أن أبا حنيفة يقول بالحمل في هذه الصورة وحكي الطرسوسي الخلاف فيه عن المالكية وبعض الخنابلة وفيه نظر فان من جملة من نقل الاتفاق القاضي عبد الوهاب وهو من المالكية * ثم بعد الاتفاق المذكور وقع

الخلاف بين المتفقين فرجح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل هو بيان للمطلق أي دال على أن المراد بالمطلق هو المقيد وقيل انه يكون نسخا أي دال على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد اللاحق والاول أولى وظاهر اطلاقهم

أنه لا فرق في هذا القسم بين أن يكون المطلق متقدما ومتأخرا أو جهلا السابق فانه يتعين الحمل كما حكاه الزركشي (القسم الثالث) أن يختلف في السبب دون الحكم كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقيدها باليمان في كفارة

القتل فالحكم واحد وهو وجوب الاعتاق في الظهار والقتل مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين فهذا القسم هو موضع الخلاف فذهب كافة الحنفية الى عدم جواز التقييد * وحكاه القاضي عبد الوهاب عن أكثر المالكية

وذهب جمهور الشافعية الى التقييد * وذهب جماعة من محققى الشافعية الى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا يدعى وجوب هذا القياس بل يدعى انه ان حصل القياس الصحيح ثبت التقييد والا فلا * قال الرازي

في المحصول وهو القول المعتدل قال واعلم أن صحة هذا القول انما تثبت اذا أفسدنا القولين الاولين أما الاول يعني مذهب جمهور الشافعية فضعيف جدا لان الشارع لو قال أو جبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة وأوجب في كفارة

الظهار رقبة كيف كانت لم يكن أحد الكلامين منافضا للآخر فعمانا أن تقييد أحدهما لا يقتضى تقييد الآخر لفظا * وقد احتجوا بأن القرآن كالكلمة الواحدة وبأن الشهادة لا قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في

سائر الصور حملها المطلق على المقيد فكذلكها هنا * والجواب عن الاول بأن القرآن كالكلمة الواحدة في أنها لا تتناقض لافي كل شيء والاوجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد وعن الثاني انا انما قيدناه بالايجاع

وأما القول الثاني يعني مذهب الحنفية فضعيف لان دليل القياس وهو أن العمل به دفع الضرر المظنون عام في كل الصور انتهى * قال امام الحرمين الجويني في دفع ما قالوه من أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد ان هذا الاستدلال من فنون الهذيان فان قضايا الالفاظ في كتاب الله مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص

بحث الخطاب
الوارد مطلقا
والوارد مقيدا
والوارد مطلقا في
موضع مقيد في
آخر وهذا أربعة
أقسام

ولبعض الحكم الاستقلال والانقطاع فن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن كتاب الله فيه النفي والاثبات والامر والزجر والحكم المتغيرة فقد ادعى أمرا عظيما انتهى * ولا يخفى أن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضى حصول التناسب بينهما بجهة الحمل ولا يحتاج في مثل ذلك الى هذا الاستدلال البعيد فالحق ما ذهب اليه القائلون بالحمل *

وفي المسئلة مذهب رابع لبعض الشافعية وهو أن حكم المطلق بعد المقيد من جنسه موقوف على الدليل فان قام الدليل على تقييده قيد وان لم يقم الدليل صار كالذي لم يرد فيه نص فيعدل منه الى غيره من الأدلة * قال الزركشي وهذا أفسد المذاهب لان النصوص المحققة تكون الاجتهاد فيها عائدا اليها ولا يعدل الى غيره * وفي المسئلة مذهب خامس وهو أن يعتبر أغلظ الحكمين في المقيد فان كان حكم المقيد أغلظ حمل المطلق على المقيد ولا يحمل على اطلاقه الا بدليل لان التعليظ الزام وما تضمنه الزام لا يسقط التزامه باحتمال * قال الماوردي وهذا أولى المذاهب * قلت بل هو أبعدهما من الصواب

(القسم الرابع) أن يختلفا في الحكم نحووا كمن يتبأطعم يتبأعالم فلا خلاف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه سواء كانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين اتحادا سببا ما أو مختلفين * وقد حكى الاجماع جماعه من المحققين آخرهم ابن الحاجب

﴿ البحث الثالث ﴾ اشترط القائلون بالحمل شروطا سبعة

(الاول) أن يكون المقيد من باب الصفات مع ثبوت الذوات في الموضوعين فأما في اثبات أصل الحكم من زيادة أو عطف فلا يحمل أحدهما على الآخر وهذا كاجتناب غسل الاعضاء الاربعه في الوضوء مع الاقتصار على عضوين في التيمم فان الاجماع منع قد على أنه لا يحمل اطلاق التيمم على تقييد الوضوء حتى يلزم التيمم في الاربعه الاعضاء لما فيه من اثبات حكم لم يندكر وحمل المطلق على المقيد يختص بالصفات كما ذكرنا * ومن ذكر هذا الشرط القفال الشاشي والشيخ أبو حامد الاسفرائيني والماوردي والرويانى * ونقله الماوردي عن الأبهري من المالكية ونقل الماوردي أيضا عن ابن خيران من الشافعية أن المطلق يحمل على المقيد في الذات وهو قول باطل (الشرط الثاني) أن لا يكون للمطلق الأصل واحد كاشتراط العدالة في الشهود وعلى الرجعة والوصية واطلاق الشهادة في البيوع وغيرها فهي شرط في الجميع وكذا تقييد براه الزوجين بقوله (من بعد وصية توصون بها أو دين) واطلاق الميراث فيما أطلق فيه فيكون ما أطلق من المواريث كلها بعد الوصية والدين * فأما اذا كان المطلق دائرا بين قيتين متضادتين نظرا فان كان السبب مختلفا لم يحمل اطلاقه على أحدهما الا بدليل فيحمل على ما كان القياس عليه أولى أو ما كان دليل الحكم عليه أقوى * ومن ذكر هذا الشرط الاستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللع والماوردي وحكى القاضي عبد الوهاب الاتفاق على اشتراطه * قال الزركشي وايس كذلك فقد حكى القفال الشاشي فيه خلافا لأصحابنا ولم يرجح شيئا

(الشرط الثالث) أن يكون في باب الامر والاثبات أما في جانب النفي والنهي فلا فانه يلزم منه الاخلال باللفظ المطلق مع تناول النفي والنهي وهو غير سائغ * ومن ذكر هذا الشرط الأمدى وابن الحاجب وقالالاخلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما عدم التعذر فاذا قال لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا (١) ولا مسالما اذ لو اعتق واحدا منهما لم يعمل بهما أو أما صاحب المحصول فسوى بين الأمر والنهي ورد عليه القرافي بمثل ما ذكره الأمدى وابن الحاجب وأما الأصم فهناي فتبمع صاحب المحصول وقال حمل المطلق على المقيد لا يختص بالامر والنهي بل

(١) كذا بالأصل وفي العبارة سقط ولعله هكذا لم يجزئه أن يعتق مكاتبا لا كافرا ولا مسالما اهـ مصححه

بحث شروط الحمل
عند القائلين به

يجرى في جميع أقسام الكلام * قال الزركشي وقد يقال لا يتصور ثوارد المطلق والمقيّد في جانب النفي والنهي وما ذكره من المثال إنما هو من قبيل أفراد بعض مدلول العام وفيه ما تقدم من خلاف أبي ثور فلا وجه لذكره ههنا انتهى * والحق عدم الحل في النفي والنهي ومن اعتبر هذا الشرط ابن دقيق العيد وجهله أيضا شرط في بناء العام على الخاص

(الشرط الرابع) أن لا يكون في جانب الإباحة * قال ابن دقيق العيد إن المطلق لا يعمل على المقيّد في جانب الإباحة إذ لا تعارض بينهما وفي المطلق زيادة قال الزركشي وفيه نظر
(الشرط الخامس) أن لا يمكن الجمع بينهما إلا بالحل فان أمكن بغير إعمالهما فإنه أولى من تعطيل ما دل عليه أحدهما ذكره ابن الرفعة في المطلب
(الشرط السادس) أن لا يكون المقيّد ذكره قدر زائد يمكن أن يكون القيد لأجل ذلك القدر الزائد فلا يعمل المطلق على المقيّد هنا قطعاً

(الشرط السابع) أن لا يقوم دليل يمنع من التقيّد فان قام دليل على ذلك فلا تقيّد
* البحث الرابع * اعلم أن ما ذكر في التخصيص للعام فهو جار في تقيّد المطلق فارجع في تفاصيل ذلك إلى ما تقدم في باب التخصيص فذلك يعنيك عن تكثير المباحث في هذا الباب
* فائدة * قال في المحصول إذا أطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كيف يكون حكمه * مثاله قضاء رمضان الوارد مطاقاً في قوله سبحانه (فعدة من أيام أخر) وصوم التمتع الوارد بقيد بالتفريق في قوله (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم) وصوم كفارة الظهار الوارد بقيد بالتتابع في قوله (فصيام شهرين متتابعين) قال فنزعم أن المطلق يتقيد بالمقيّد لفظاً ترك المطلق ههنا على إطلاقه لأنه ليس بتقييده بأحد ههنا أولى من تقييده بالآخر ومن حل المطلق على المقيّد لقياس جملة ههنا على ما كان القياس عليه أولى انتهى * وقد تقدم في الشرط الثاني من البحث الذي قبل هذا البحث الكلام في المطلق الدائر بين قيدين متضادين وانما ذكرنا هذه الفائدة لزيادة الإيضاح

* الباب السادس في المجمل والمبين *

(وفيه ستة فصول)

* الفصل الأول في أحدهما * فالمجمل في اللغة المهم من أجل الأهم إذا بهم وقيل هو المجموع من أجل الحساب إذا جمع وجعل جملة واحدة وقيل هو المتحصل من أجل الشيء إذا حصله * وفي الاصطلاح ماله دلالة على أحد معنيين لا مزيلة لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه كذا قال الآمدي وفي المحصول هو ما فاد شيئاً من جملة أشياء وهو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه * قال ولا ينزعم عليه قولك اضرب رجلاً لأن هذا اللفظ أفاد ضرب رجل وليس بمتعين في نفسه فأى رجل ضربته جاز وليس كذلك اسم القرء لأنه يفيد إما الطهر وحده وإما الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقول الله تعالى أقيموا الصلاة يفيد وجوب فعل معين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ * وقال ابن الحاجب هو في الاصطلاح ما لم تتضح دلالة والمراد ما كان له دلالة في الأصل ولم تتضح فلا يرد المهمل وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء * واعترض عليه بأنه لا يطرّد ولا ينعكس * أما عدم اطراد فلان المهمل كذلك وليس بمجمل وأيضاً المستحيل كذلك لأن المفهوم منه ليس بشيء اتفاقاً وليس بمجمل لوضوح مفهومه * وأما عدم الانعكاس فلأنه يجوز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا يعينه كقافي المشترك

بحث جريان ما ذكر في تخصيص العام في تقيّد المطلق مطلب الحكم المطلق في موضع التقيّد مثله في موضعين متضادين

بحث حد المجمل والمبين

فلا يصدق الحد عليه * وقال القفال الشاشي وابن فورك ما لا يستقل بنفسه في المراد منه حتى يأتي تفسيره *
والأولى أن يقال هو ما دل دلالته لا يتعين المراد بها إلا بعين سواء كان عدم التعيين بوضع اللغة أو بعرف الشرع
أو بالاستعمال *

وأما المبين فهو في اللغة المظهر من بان اذا ظهر يقال بين فلان كذا اذا أظهره وأوضح معناه وفي الاصطلاح
هو ما افتقر إلى البيان * والبيان مشتق من البين وهو الفراق لانه يوضح الشيء ويزيل اشكاله
كذا قال ابن فورك ونحو الدين الرازي في المحصول قال أبو بكر الرازي سمى بيانا لانفعاله عما يلبس من
المعاني وأما في الاصطلاح فهو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد كذا قال في المحصول *
ويطلق ويراد به الدليل على المراد ويطلق على فعل المبين * ولأجل اطلاقه على المعاني الثلاثة اختلفوا في
تفسيره بالنظر إليها فالصير في لاحظ فعل المبين فقال البيان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي وقال
القاضي في مختصر التقرير وهذا ما ارتضاه من خاص في الاصول من أصحاب الشافعي واعترضه ابن السمعاني
بأن لفظ البيان أظهر من لفظ اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي * ولا حظ للقاضي أبو بكر وامام
الحرمين والغزالي والآمدي والفخر الرازي وأكثر المعتزلة الدليل فقالوا هو الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم أو
الظن بالمطابو ولا حظ أبو عبد الله البصري (١) نفسه فحده بعد العلم وحكي أبو الحسين عنه انه العلم الحادث لان
البيان هو ما به يتبين الشيء والذي يتبين به الشيء هو العلم الحادث قال ولهذا لا يوصف الله سبحانه بأنه مبين لان
علمه لذاته لا بعلم حادث * قال العبدري بعد حكاية المذاهب الصواب أن البيان هو مجموع هذه الامور وقال
شمس الأئمة السرخسي الخفي اختلف أصحابنا في معنى البيان فقال أكثرهم هو اظهار المعنى وايضا حله للخطاب
وقال بعضهم هو ظهور المراد للخطاب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب قال وهو اختيار أصحاب الشافعي
لأن الرجل يقول بان هذا المعنى أي ظهر والاول أصح أي الاظهار انتهى * قال الاستاذ أبو بكر الاسفرائني قال
أصحابنا انه الافهام بأي لفظ كان وقال أبو بكر الدقاق انه العلم الذي يتبين به المعالم وقال الشافعي في الرسالة ان

البيان اسم جامع لأمر مجتمعة الاصول متشعبة الفروع

(الفصل الثاني) * اعلم أن الاجال واقع في الكتاب والسنة قال أبو بكر الصيرفي ولا أعلم أحدا أبى هذا غير
داود الظاهري وقيل انه لم يبق مجمل في كتاب الله تعالى بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال امام الحرمين ان
مختار (٢) ما ثبت التكليف به لا اجال فيه لان التكليف بالمجمل تكليف بالحال وما لا يتعلق به تكليف فلا يبعد
استمرار الاجال فيه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم قال الماوردي والرويان يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل
البيان لانه صلى الله عليه وآله وسلم بعث معاذ الى اليمن وقال ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله الحديت وتعبد بهم
بالنزام الزكاة قبل بيانها قالوا وانما جاز الخطاب بالمجمل وان كانوا لا يفهمونه لأحد أمرين (الاول) أن يكون اجاله
توطئة للنفس على قبول ما يتبعه من البيان فانه لو بدأ في تكليف الصلاة بها لجاز أن تنفر النفوس منها ولا تنفر
من اجالها (والثاني) ان الله تعالى جعل من الاحكام جليا وجعل منها خفيا ليعاقل الناس في العمل بها ويثابوا
على الاستنباط لها فلذلك جعل منها مفسرا جليا وجعل منها مجملا خفيا * قال الأستاذ أبو اسحق الشيرازي وحكم
المجمل التوقف فيه الى أن يفسر ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع قال الماوردي ان كان
الاجال من جهة الاشتراك واقرن به تبينه أخذه فان تجرد عن ذلك واقرن به عرف به فانه تجرد عنهما

(١) كذا بالاصل ولعله سقط من العبارة لفظة المدلول أو ما يقوم مقامها كما يعلم من المختصر وشرحه الله سبحانه

(٢) كذا بالاصل ولعل الصواب ان المختار أن ما ثبت الخ كتمه مصححه

مطلب اختلافهم
في تفسير البيان
لاختلاف
ملاحظاتهم

بحث وقوع
الاجال في الكتاب
والسنة

وجب الاجتهاد في المراد منه وكان من حق الاحكام التي وكل العلماء فيها الى الاستنباط فصار دأخلاق الجمل الخفاءه وخارجا منه لا مكان الاستنباط

بحث وجوه
الاجال

الفصل الثالث في الاجال اما أن يكون في حال الافراد أو التركيب والاول اما أن يكون بتصرفه نحو قول من القول والقبول ونحو مختار فانه صالح للفاعل والمفعول قال العسكري ويفترقان تقول في الفاعل مختار الكذا في المفعول مختار من كذا ومنه قوله تعالى (لا تضار والدة بولدها) (ولا يضار كاتب ولا شهيد) وإما أن يكون بأصل وضعه فاما أن تكون معانيه متضادة كالقرء للظهور والحيض والناهل للعطشان والريان أو تشابه غير متضادة فاما أن يتناول معاني كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك وإما بحسب معنى مشترك فيه فهو المتواطئ والاجال كما يكون في الاسماء على ما قدمنا يكون في الافعال كعسس بمعنى أقبل وأدبر ويكون في الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء وكما يكون في المفردات يكون في المركبات نحو قوله تعالى (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) لتردده بين الزوج والولي ويكون أيضا في مرجع الضمير اذا تقدمه أمران أو أمور يصلح لكل واحد منها ويكون في الصفة نحو طيب ما هو لترددها بين أن تكون للهارة مطلقا وللهمارة في الطب ويكون في تعدد المجازات المتساوية مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فان اللفظ يصير شبيها بالنسبة الى تلك المجازات إذ ليس الجمل على بعضها أولى من الجمل على البعض الآخر كذا قال الآمدي والصفى الهندي وابن الحاجب * وقد يكون في فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا فعل فعلا محتمل وجهين احتمالا واجدا * وقد يكون فيما ورد من الأوامر بصيغة الخبر كقوله تعالى (والجرح قصاص) وقوله (والمطلقات يتربصن بأنفسهن) فذهب الجمهور الى أنها تفيد الاجاب وقال آخرون يتوقف فيها حتى يرد دليل يبين المراد بها

الفصل الرابع في الاجال فيه وهو أمور قد يحصل فيها الاشتباه على البعض فيجعلها دأخلة في قسم الجمل وليست منه

بحث الأمور التي
يحصل فيها الاشتباه
على البعض
فيجعلها من الجمل
وليست منه

(الاول) في الالفاظ التي علق التحريم فيها على الاعيان كقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) (حرمت عليكم أمهاتكم) فذهب الجمهور الى أنه لا اجال في ذلك وقال السكري والبصري إنها مجملة * أخج الجمهور بأن الذي يسبق الى الفهم من قول القائل هذا طعام حرام هو تحريم أكله ومن قول القائل هذه المرأة حرام هو تحريم وطئها وتبادر الفهم دليل الحقيقة فالفهم من قوله (حرمت عليكم الميتة) هو تحريم الاكل لان ذلك هو المطلوب من تلك الاعيان وكذا قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فان المفهوم منه هو تحريم الوطء * وأخج السكري والبصري بأن هذه الاعيان غير مقدرة لانها لو كانت معدومة فكيف اذا كانت موجودة فاذا لا يمكن اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس بعضها أولى من بعض فاما ان يضمر الكل وهو محال لانه اضمار من غير حاجة وهو غير جائز أو يتوقف في الكل وهو المطلوب وأيضا لو دلت على تحريم فعل معين لوجب أن يتعين ذلك الفعل في كل المواضع وليس كذلك * وأجيب بأنه لا نزاع في أنه لا يمكن اضافة التحريم الى الاعيان لكن قوله ليس اضمار بعض الاحكام أولى من بعض ممنوع فان العرف يقتضي اضافة التحريم الى الفعل المطلوب منه وهو تحريم الاستمتاع وتحريم الاكل فهذا البعض متضح متعين بالعرف

(الثاني) لا اجال في مثل قوله تعالى (وامسحوا برؤوسكم) والى ذلك ذهب الجمهور وذهب الحنفية الى أنه محتمل لتردده بين الكل والبعض والسنة بينت البعض وحكا في المعتقد عن أبي عبد الله البصري * ثم اختلف القائلون بأنه لا اجال فقالت المالكية انه يقتضي مسح الجميع لان الرأس حقيقة في جميعه والباء اعماد ذات

للاصاق وقال الشريف المرتضى فيما حكاه عنه صاحب المصادر إنه يقتضى التبعيض قال لأن المسح فعل متعد بنفسه غير محتاج الى حرف التعدية بدليل قوله مسحه كله فينبغي أن يفيد دخول الباء فائدة جديدة فلولم يفد البعض يبقى اللفظ عارياً عن الفائدة * وقالت طائفة إنه حقيقة فياينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين مسح الكل والبعض فيصدق بمسح البعض ونسبته في الحصول الى الشافعي قال البيضاوي وهو الحق * ونقل ابن الحاجب عن الشافعي وأبي الحسين وعبد الجبار ثبوت البعض بالعرف * والذي في المعتقد لأبي الحسين وعبد الجبار أنها تفيد في اللغة تعميم مسح الجميع لأنه متعلق باسم رأسه واسم الجملة الرأس لا البعض ولكن العرف يقتضى إصاق المسح بالرأس إما بجمعه وإما ببعضه لصدق الاسم عليه وعبارة الشافعي في كتاب أحكام القرآن أن من مسح من رأسه شيئاً فقد مسح رأسه ولم تحتفل الآية بهذا * قال فدللت السنة أنه ليس على المرء مسح رأسه كله وإذا دلت السنة على ذلك فعنى الآية أن من مسح شيئاً من رأسه أجزأه انتهى * فلم يثبت التبعيض بالعرف كما زعم ابن الحاجب * ولا يخفى أن الأفعال المنسوبة الى الذات تصدق بالبعض حقيقة لغوية فمن قال ضربت رأس زيد أو ضربت برأسه صدق ذلك بوقوع الفعل على جزء من الرأس فكذلك مسح رأس زيد ومسحت برأسه * وعلى كل حال فقد جاء في السنة المطهرة مسح كل الرأس ومسح بعضه فكان ذلك دليلاً مستقلاً على أنه يجوز مسح البعض سواء كانت الآية من قبيل الجمل أم لا

(الثالث) لا إجمال في مثل قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) عند الجمهور وقال بعض الخنعية أنها مجملة اذ اليد العضو والمنكب والرفق والكوع لاستعمالها فيها والقطع للابانة والشق لاستعماله فيها * وأجاب الجمهور بأن اليد تستعمل مطلقاً ومقيدة فالمطابقة تنصرف الى الكوع بدليل آية التيمم وآية المرفقة وآية المحاربة * وأجاب بعضهم بأن اليد حقيقة في العضو الى المنكب ولما دونه مجاز في الآية وهذا هو الصواب * وقد جاءت السنة بأن القطع من الكوع فكان ذلك مقتضياً للصير الى المعنى المجازي في الآية * ويحجب عما ذكر في القطع بأن الإجمال أعم أيكون مع عدم الظهور في أحد المعنيين وهو ظاهر في القطع لأفى الشق الذي هو مجرد قطع بدون ابانة

(الرابع) لا إجمال في نحو لا صلاة الا بطهوره لا صلاة الا بغائصة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد والى ذلك ذهب الجمهور وقالوا لأنه ان ثبت عرف شرعي في إطلاقه صحح كان معناه لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيح ولا نكاح صحيح فلا إجمال وان لم يثبت عرف شرعي فان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا مانفع ولا كلام الا ما أفاد فيعين ذلك فلا إجمال وان قدر انتفاؤه ما فالأولى جملة على نفي الصحة دون السكال لأن ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان أقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فلا إجمال وهذا بناء منهم على أن الحقيقة متعذرة (١) لوجوب الذات في الخارج ويمكن أن يقال إن المنفي هو الذات الشرعية والتي وجدت ليست بذات شرعية فيبقى حمل الكلام على حقيقة وهي نفي الذات الشرعية فان دل دليل على أنه لا يتوجه النفي اليها كان توجيهه الى الصحة أولى لأنها أقرب المجازين اذ توجيهه الى نفي الصحة يستلزم نفي الذات حقيقة بخلاف توجيهه الى السكال فإنه لا يستلزم نفي الذات فكان توجيهه الى الصحة أقرب المجازين اليها فلا إجمال وليس هذا من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب ترجيح أحد المجازين على الآخر بدليل * وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم وأبو عبد الله البصري الى أنه محتمل ونقله الاستاذ أبو منصور عن أهل

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب غير متعذرة لوجود الذات في الخارج تأمل اهـ

الرأى * واختلف هؤلاء في تقرير الاجال على ثلاثة وجوه (الاول) انه ظاهر في نفي الوجود وهو لا يمكن لانه واقع قطعاً فاقضى ذلك الاجال (الثاني) انه ظاهر في نفي الوجود ونفي الحكم فصاحب جملاً (الثالث) انه متردد بين نفي الجواز ونفي الوجوب فصاحب جملاً قال بمض هؤلاء في تقرير الاجال إما أن يحمل على الكل وهو اضرار من غير ضرورة ولانه قد يقضى أيضاً الى التناقض لاننا لو حملناه على نفي الصحة ونفي السكال معاً كان نفي الصحة يقتضى نفيها ونفيها يستلزم نفي الذات وكان نفي السكال يقتضى ثبوت الصحة فكان جملاً من هذه الحثمية وهذا كله مدفوع بما تقدم

(الخامس) لا اجمال في تحقوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان مما ينفي فيه صفة والمراد نفي لازم من لوازمه والى ذلك ذهب الجمهور لان العرف في مثله قبل ورود الشرع نفي المؤاخذة ورفع العقوبة فان السيد اذا قال لعبده فمت عنك الخطأ كان المفهوم منه أنى لا وأخذك به ولا أعاقبك عليه فلا اجمال * قال الغزالي قضية اللفظ رفع نفس الخطأ والنسيان وهو غير معقول فالمراد به رفع حكمه لا على الإطلاق بل الحكم الذي علم بعرف الاستعمال قبل الشرع وهو رفع الاسم فليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيرهما وقال أبو الحسين وأبو عبد الله البصري إنه جملاً لان ظاهره نفس رفع الخطأ والنسيان وقد وقعا * وقد حكى شارح المحصول في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب (أحدها) انه جملاً (والثاني) الجمل على رفع العقاب آجلاً والاسم عاجلاً قال وهو مذهب الغزالي (والثالث) رفع جميع الاحكام الشرعية واختاره الرازي في المحصول ومن حكى هذه الثلاثة المذاهب القاضي عبد الوهاب في الملخص ونسب الثالث الى أكثر الفقهاء من الشافعية والمالكية واختاره هو الثاني * والحق ما ذهب اليه الجمهور للوجه الذي قدمنا ذكره

(السادس) اذا دار لفظ الشارع بين مدلولين ان حمل على أحدهما أفاد معنى واحداً وان حمل على الآخر أفاد معنيين ولا ظهور له في أحد المعنيين اللذين دار بينهما قال الصفي الهندي ذهب الاكثر الى انه ليس بمجمل بل هو ظاهر في أفادة المعنيين اللذين هما أحد مدلوليه وذهب الاقلون الى انه مجمل وبه قال الغزالي واختاره ابن الحاجب واختار الاول الآمدي ثم كثير الفائدة * قال الآمدي والهندي محل الخلاف انما هو فيما اذا لم يكن حقيقة في المعنيين فانه يكون جملاً أو حقيقة في أحدهما فالحقيقة مرجحة وظاهره جعل الخلاف فيما اذا كانا مجازين لانهم اذا لم يكونا حقيقتين ولا أحدهما حقيقة والآخر مجازاً فباقى الآن يكونا مجازين * قال الزركشي والحق ان ضرورة المسئلة أعم من ذلك وهو اللفظ المحتمل لتساويين سواء كانا حقيقتين أو مجازين أو أحدهما حقيقة مرجوحة والآخر مجازاً راجعاً عند الفائل بتساويهما ويكون ذلك باعتبار الظهور والخفاء انتهى * والحق انه مع عدم الظهور في أحد مدلوليه يكون جملاً ولا يصح جعل تكثير الفائدة مرجحاً ولا رفعاً للاجمال فان أكثر اللفاظ ليس لها المعنى واحد فليس الجمل على كثرة الفائدة بأولى من الجمل على المعنى الواحد لهذه الكثرة التي لا خلاف فيها

(السابع) لا اجمال فيما كان له معنى لغوي ومعنى شرعي كالصوم والصلاة عند الجمهور بل يجب الجمل دلي المعنى الشرعي لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعث لبيان الشرعيات لا لبيان معاني اللفاظ اللغوية والشرع طارئ على اللغة وناسخ لها فالجمل على الناسخ المتأخر أولى وذهب جماعة الى انه مجمل ونقل الاستاذ أبو منصور عن أكثر أصحاب الشافعي * وذهب جماعة الى التفصيل بين أن يرد على طريقة الإثبات فيحمل على المعنى الشرعي وبين أن يرد على طريقة النفي فيجمل لتردده (فالأول) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم انى صائم فيستفاد منه حكمة النهار (والثاني) كالنهي عن صوم أيام التثريق فلا يستفاد منه صحة صومها واختاره هذا التفصيل الغزالي

وليس بشيء * وشم مذهب رابع وهو أنه لا اجمال في الاثبات الشرعي والنهي اللغوي واختاره الآمدي ولا وجه له أيضا * والحق ما ذهب اليه الاولون لما تقدم * وهكذا اذا كان للفظ محمل شرعي ومحمل لغوي فانه يحتمل على المحمل الشرعي لما تقدم * وهكذا اذا كان له مسمى شرعي ومسمى لغوي فانه يحتمل على الشرعي لما تقدم أيضا * وهكذا اذا تردد اللفظ بين المسمى العرفي واللغوي فانه يقدم العرفي على اللغوي

﴿ الفصل الخامس ﴾

مبحث مراتب
بيان الاحكام

في مراتب البيان للاحكام وهي خمسة بعضها أوضح من بعض (الاول) بيان التأكيدي وهو النص الجلي الذي لا يتطرق اليه تأويل كقوله تعالى في صوم التمتع (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة) وسماه بعضهم بيان التقرير * وحاصله انه في الحقيقة التي تحتل المجاز والعام المخصوص فيكون البيان قاطعاً للاختيال مقرر للحكم على ما اقتضاه الظاهر (الثاني) النص الذي ينفر دباراً كه العلماء كالواو والى في آية الوضوء فان هذين الحرفين مقتضيان لمعان معاومة عند أهل اللسان (الثالث) نصوص السنة الواردة يمانا لمشكل في القرآن كالنص على ما يخرج عند الحصاد مع قوله تعالى (وأما حقه يوم حصاده) ولم يذكر في القرآن مقدار هذا الحق (الرابع) نصوص السنة المبتدأة مما ليس في القرآن نص عليها ولا بالاجمال ولا بالتبيين ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (الخامس) بيان الإشارة وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة مثل الالفاظ التي استنبطت منها المعاني وقيس عليها غيرها لان الاصل اذا استنبط منه معنى والحق به غيره لا يقال لم يتناول النص بل تناوله لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أشار اليه بالتنبيه كالحاق المطعومات في باب الربويات بالاربعية المنصوص عليها لان حقيقة القياس بيان المراد بالنص وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد * ذكر هذه المراتب الخمس للبيان الشافعي في أول الرسالة وقد اعترض عليه قوم وقالوا قد أهل قسامين وهما الاجماع وقول المجتهد اذا انقضض عصره وانتشر من غير كبير قال الزركشي في البحر انما أهلهم ما الشافعي لان كل واحد منهما انما يوصل اليه بأحد الاقسام الخمسة التي ذكرها الشافعي لان الاجماع لا يصدر الا عن دليل فان كان نصابه ومن الاقسام الاول وان كان استنباطاً فهو الخامس * وقال ابن السمعاني يقع بيان المجمل بستة أوجه (أحدها) بالقول وهو الاكثر (والثاني) بالفعل (والثالث) بالكتاب كبيان أسنان الديات وديات الاعضاء ومقادير الزكاة فانه صلى الله عليه وآله وسلم بينها بكتبه المشهورة (والرابع) بالإشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا يعني ثلاثين يوماً ثم أعاد الإشارة بأصابعه ثلاث مرات وحسب إهامه في الثالثة إشارة إلى أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين (الخامس) بالتنبيه وهو المعاني والعلل التي نبه بها على بيان الاحكام كقوله في بيع الرطب بالتمر أن ينقص الرطب اذا جف وقوله في قبلة الصائم أريت لو تمضمض (السادس) ما خص العلماء ببيان عن اجتهاد وهو ما فيه الوجوه الخمسة اذا كان الاجتهاد موصلاً اليه من أحد وجهين امامن أصل يعتبر هذا الفرع به وإمامن طريق أمانة تدل عليه وزاد شارح المع وجهاً سابعاً وهو البيان بالترك كإروى ان آخر الامر ينترك الوضوء بماء مست النار * قال الاستاذ أبو منصور رتب بعض أصحابنا ذلك فقال أعلاه مرتبة ما وقع من الدلالة بالخطاب ثم بالفعل ثم بالإشارة ثم بالكتابة ثم بالتنبيه على العلة قال ويقع بيان من الله سبحانه وتعالى بها كلها خلا الإشارة انتهى * قال الزركشي لا خلاف أن البيان يجوز بالقول واختلافوا في وقوعه بالفعل والجمهور على انه يقع ببياناً خلافاً لأبي اسحق المروزي ومناو الكرخي من

الحنفية حكاه الشيخ أبو اسحق في التبصرة انتهى * ولا وجه لهذا الخلاف فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم بين الصلاة والحج بأفعاله وقال صلوا كما رأيتموني أصلي، سجوا كما رأيتموني أحج، وخذوا عني مناسككم ولم يكن لمن منع من ذلك متمسكاً من شرع ولا من عقل بل مجرد مجادلات ليست من الأدلة في شيء * وإذا ورد بعد المجمل قول وفعل وكل واحد منهما صالح لبيانه فان اتفقا وعلم سبق أحدهما فهو البيان قولاً كان أو فعلاً والثاني تأكيده وقيل إن المتأخر إن كان الفعل لم يحمل على التأكيده لأن الأضعف لا يؤكده الأقوى وإن جهل المتقدم منهما فلا يقضى على واحد منهما بأنه المبين بعينه بل يقضى بحصول البيان بواحد منهما لم يطلع عليه وهو الأول في نفس الأمر وقيل يكونان بمعنى واحد معاً لا ينافيان في هذا إذا تساوى في القوة فان اختلافهما لا يشبه أن المرجوح هو المتقدم وورود الألف واللام التأكيده بالأضعف هذا إذا اتفق القول والفعل * أما إذا اختلفا فذهب الجمهور إن المبين هو القول ورجح هذا الخليل بن الرزقي وابن الحاجب سواء كان متقدماً أو متأخراً وحمل الفعل على الندب لأن دلالة القول على البيان بنفسه بخلاف الفعل فإنه لا يدل إلا بواسطة انضمام القول إليه والدال بنفسه أولى وقال أبو الحسين البصري المتقدم منهما هو البيان كما في صورة اتفاقهما

مطلب ما إذا ورد
بعد المجمل قول
وفعل

الفصل السادس في تأخير البيان عن وقت الحاجة *

اعلم أن كل ما يحتاج إلى البيان من مجمل وعام ومجاز ومشتراك وفعل متردد وطلق إذا تأخر بيانه فذلك على وجهين (الأول) أن يتأخر عن وقت الحاجة وهو الوقت الذي إذا تأخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب وذلك في الواجبات الفورية لم يجز لأن الاتيان بالشيء مع عدم العلم به ممنوع عند جميع القائلين بالمنع من تكليف ما لا يطاق وأما من جواز التكليف بما لا يطاق فهو يقول بجوازه فقط لا بوقوعه فكان عدم الوقوع متفقاً عليه بين الطائفتين ولهذا نقل أبو بكر الباقلاني إجماع أرباب الشرائع على امتناعه * قال ابن السمعاني لا خلاف في امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل ولا خلاف في جوازه إلى وقت الفعل لأن المكلف قد يؤخر النظر وقد يخطئ إذا نظر فهذا ذلك القربان (١) لا خلاف فيهما انتهى

بحث تأخير
البيان وأنه على
وجهين

(الوجه الثاني) تأخيره عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل وذلك في الواجبات التي ليست بفورية حيث يكون الخطاب لا ظاهره كالأسماء المتواطئة والمشتركة أوله ظاهر وقد استعمل في خلافه كتأخير التخصيص والنسخ ونحو ذلك * وفي ذلك مذاهب

المذاهب التي في
تأخير البيان عن
وقت الخطاب

(الأول) الجواز مطلقاً قال ابن برهان وعليه عامة علماء الثمانين الفقهاء والمتكلمين ونقله ابن فورك والقاضي أبو الطيب والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن السمعاني عن ابن سريج والاصطخري وابن أبي هريرة وابن خيران والقفال وابن القطان والطبري والشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني ونقله القاضي في مختصره القريب عن الشافعي واختاره الرزقي في المحصول وابن الحاجب وقال الباغي عليه أكثر أصحابنا وحكاه القاضي عن مالك واستدلوا بقوله سبحانه (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه) وثم للتعقيب مع التراخي وقوله في قصة نوح (وأهلك) وحكمة تناول ابنه (٢) وبقوله (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) ثم لما سأل ابن الزبير عن عيسى والملائكة نزل قوله (إن الذين سبقتم من آل أبي موسى) الآية وبقوله (فإن الله جسيم) لم يبين بعد ذلك أن السلب للقاتل وبقوله (أقربوا الصلاة) ثم وقع بيانها بعد ذلك بصلاة جبريل وبصلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبقوله (وأتوا الزكاة) وبقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا) وبقوله (ولله على الناس حرج البيت) ثم وقع البيان لهذه الأمور بعد ذلك بالسنة ونحو هذا كثير جداً

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب فهذا ذلك القربان اهـ مصححه (٢) أي وقد تراخى إخراج ابنه اهـ م

(المذهب الثاني) المنع مطلقا ونقله القاضى أبو بكر الباقلاني والشيخ أبو اسحق الشيرازى وسليم الرازى وابن السمعاني عن أبي اسحق المرزى وأبي بكر الصيرفى وأبي حامد المرزى ونقله الأستاذ أبو اسحق عن أبي بكر الدقاق قال القاضى وهو قول المعتزلة وكثير من الحنفية وابن داود الظاهري ونقله ابن القشيري عن داود الظاهري ونقله المازرى والبايجى عن الأبهري * قال القاضى عبد الوهاب قالت المعتزلة والحنفية لا بد أن يكون الخطاب متصلا بالبيان أو في حكم المتصل احترازاً من انقطاعه بعطاس ونحوه من عطف الكلام بعضه على بعض قال ووافقهم بعض المالكية والشافعية * واستدل هؤلاء بما لا يمتنع ولا يفتى من جوع فقالوا لو جاز ذلك فإما أن يكون إلى مدة معينة أو إلى الأبد وكلاهما باطل أما إلى مدة معينة فلا يكون له كونه لم يقبل به أحد وأما إلى الأبد فلا يكون له يانم المخدور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم * وأجيب عنهم باختيار جوازه إلى مدة معينة عند الله وهو الوقت الذي يعلم أنه يكلف به فيه فلا تخفى هذا أنهم ضاعوا على ضعفه وقد استدلوا بما هو دونه في الضعف فلا حاجة لنا إلى تطويل البحث بما لا طائل تحته

(المذهب الثالث) أنه يجوز تأخير بيان الجمل دون غيره حكاه القاضى أبو الطيب والقاضى عبد الوهاب وابن الصباغ عن الصيرفى وأبي حامد المرزى قال أبو الحسين بن القطان لا خلاف بين أصحابنا في جواز تأخير بيان الجمل كقوله (أقيموا الصلاة) وكذا لا يختلفون أن البيان في الخطاب العام يقع بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم والفعل يتأخر عن القول لأن بيانه بالقول أسرع منه بالفعل * وأما العموم الذي يعقل مراده من ظاهره كقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا) فقد اختلفوا فيه فمنهم من لم يجوز تأخير بيانه كما هو مذهب أبي بكر الصيرفى وكذا حكى اتفاق أصحاب الشافعى على جواز تأخير بيان الجمل ابن فورك والاستاذ أبو اسحق الأسفرائنى ولم يأتوا بما يدل على عدم جواز التأخير فيما عدا ذلك إلا ما لا يعتد به ولا يلتفت إليه

(المذهب الرابع) أنه يجوز تأخير بيان العموم لأنه قبل البيان مفهوم ولا يجوز تأخير بيان الجمل لأنه قبل البيان غير مفهوم حكاه الماوردى والرويانى وجهها لأصحاب الشافعى ونقله ابن برهان في الوجيز عن عبد الجبار ولا وجه له (المذهب الخامس) أنه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي ولا يجوز تأخير بيان الأخبار كالوعود والوعيد حكاه الماوردى عن السرخى وبعض المعتزلة ولا وجه له أيضاً

(المذهب السادس) عكسه حكاه الشيخ أبو اسحق مذهباً ولم ينسبه إلى أحد ولا وجه له أيضاً وإن كان بعضهم في حكاية هذا وما قبله مذهباً قال لأن موضوع المسئلة الخطاب التكليفى فلا تندكر فيها الأخبار قال الزركشى وفيه نظر (المذهب السابع) أنه يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره ذكر هذا المذهب أبو الحسين في المعتقد وأبو على وأبو هاشم وعبد الجبار ولا وجه له أيضاً لعدم الدليل الدال على عدم جواز التأخير فيما عدا النسخ وقد عرفت قيام الأدلة المتكررة على الجواز مطلقاً فالأقتصار على بعض ما دللت عليه دون بعض بالخصص باطل

(المذهب الثامن) التفصيل بين ما ليس له ظاهر كالمشترك دون ماله ظاهر كالعام والمطلق والمنسوخ ونحو ذلك فإنه لا يجوز التأخير في الأول ويجوز في الثانى نقله نضر الدين الرازى عن أبي الحسين البصرى والدقاق والقفال وأبي اسحق وقد سبق النقل عن هؤلاء بأنهم يذهبون إلى خلاف ما حكاه عنهم ولا وجه لهذا التفصيل

(المذهب التاسع) أن بيان الجمل أن لم يكن تبديلاً ولا تغييراً جاز مقارناً وطارئاً وإن كان تغييراً جاز مقارناً ولا يجوز طارئاً بحال نقله ابن السمعاني عن أبي زيد من الحنفية ولا وجه له أيضاً * فهذه جملة المذاهب المروية في هذه المسئلة وأنت إذا تتبعت موارد هذه الشريعة المطهرة وجدتها قاضية بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب قضاء ظاهراً واضحاً لا ينكره من له أدنى خبرة بها وممارسة لها وليس على هذه المذاهب المخالفة لما قاله المجوزون إثارة

من علم * وقد اختلف القائلون بجواز التأخير في جواز تأثير البيان على التدرج بأن يبين بياناً أولاً ثم يبين بياناً ثانياً
كال تخصيص بعد التخصيص والحق الجواز لعدم المانع من ذلك لا من شرع ولا عقل فالكل بيان

* الباب السابع في الظاهر والمؤول *

* وفيه ثلاثة فصول *

(الفصل الأول في حدهما) فالظاهر في اللغة هو الواضح قال الأستاذ والقاضي أبو بكر لفظه يعني عن تفسيره * وقال
الغزالي هو المتردد بين أمرين وهو في أخذها أظهر وقيل هو ما دل على معنى مع قبوله لفائدة غيره لفائدة مرجوحة
فاندرج تحتها ما دل على الجواز الراجح ويطلق على اللفظ الذي يفيد معنى سواء أفاد معاً لفائدة مرجوحة أو لم يفد
ولهذا يخرج النص فإن افادته ظاهرة بنفسه * ونقل امام الحرمين أن الشافعي كان يسمى الظاهر نصاً * وقيل
هو في الاصطلاح ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد لل سبع المغترس أو بالعرف كالغائط للخارج المستفاد
غلب فيه بعد أن كان في الأصل للكان المظمن من الأرض * والتأويل مشتق من آل يؤل إذا رجع تقول آل
الأمر إلى كذا أي رجع إليه وما آل الأمر من جمعه * وقال النضر بن شميل إنه مأخوذ من الإيالة وهي السياسة
يقال لفلان علياً إيالة وقلان أي علياً أي سائس فكان المؤول بالتأويل كالتحكم على الكلام المتصرف فيه *
وقال ابن فارس في فقه العربية التأويل آخر الأمر وعاقبته يقال ما آل هذا الأمر مصيره واشتقاق الكلمة من
الأول وهو العاقبة والمصير واصطلاحاً تصرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله وفي الاصطلاح حمل الظاهر
على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التأويل الصحيح والفساد فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد
بدليل يصبره راجحاً لأنه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساو فاسد * قال ابن برهان وهذا الباب أنفع كتب
الأصول وأجلها ولم يزل الزال إلا بالتأويل الفاسد وأما ابن السمعاني فأنكر على امام الحرمين ادخاله لهذا الباب
في أصول الفقه وقال ليس هذا من أصل الفقه في شيء إنما هو كلام يورد في الخلافات * واعلم أن الظاهر دليل
شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ * وإذا عرفت معنى الظاهر فاعلم
أن النص ينقسم إلى قسمين أحدهما يقبل التأويل وهو قسم من النص مرادف للظاهر والقسم الثاني لا يقبله
وهو النص الصريح وسيأتي الكلام على هذا في الباب الذي بعده هذا الباب

مبحث حد الظاهر
والمؤول

قف على أن
الظاهر دليل يتبع

مبحث ما يدخله
التأويل

(الفصل الثاني) فيما يدخله التأويل وهو قدهما (أحدهما) أغلب الفرع ولا خلاف في ذلك (والثاني)
الأصول كالعقائد وأصول المديانات وصفات الباري عز وجل * وقد اختلفوا في هذا القسم على ثلاثة مذاهب
(الأول) أنه لا مدخل للتأويل فيما بل يجري على ظاهرها ولا يؤول شيء منها وهذا قول المشبهة (والثاني) أن لها
تأويلاً ولكننا عسل عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) قال ابن
برهان وهذا قول السلف (قلت) وهذا هو الطريقة الواضحة والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع في
مهاوى التأويل لما لا يعلم تأويله إلا الله وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء وأسوة لمن أحب التأمي على
تقدير عدم ورود الدليل القاضى بالمنع من ذلك فكيف وهو قائم موجود في الكتاب والسنة (والمذهب الثالث)
انها مؤولة قال ابن برهان والأول من هذه المذاهب باطل والآخرون منقولان عن الصحابة ونقل هذا المذهب
الثالث عن علي وابن مسعود وابن عباس وأم سامة * قال أبو عمرو بن الصلاح الناس في هذه الأشياء الموهمة للجهة
ونحوها فرق ثلاث ففرقة تؤول وفرقة تشبيه وثالثة ترى أنه لم يطلق الشارع مثل هذه اللفظة الا واطلاقاً سائغ
وحسن قبولها مطلقاً كما قال مع التصريح بالتعديس والتزبيد والتعديد والتشبيه قال وعلى هذه

قف على رجوع
الغزالي والرازي
والجويني آخر إلى
مذهب السلف

الطريقة مضى صدر الأئمة وسادتها واختارها أئمة الفقهاء وقادتها، واليهاد عاظمة الحديث وأعلامه ولا أحد من المتكلمين يصدف عنها ويأبأها أو أفصح الغزالي في غير موضع بهجر ماسواها حتى ألجم آخر في الجاهة كل عالم وعامى عابداها. قال وهذا كتاب الجامع العوام عن علم الكلام وهو آخر تصانيف الغزالي مطلقا حيث فيه على مذهب السلف ومن تبعهم * قال الذهبي في النبلاء في ترجمة نضر الدين الرازي ما لفظه وقد اعترف في آخر عمره حيث يقول لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فإرأيتنا تشفي علينا ولا تروى علينا ولا رأيت أقرب الطرق طريقة القرآن. أقرأ في الآيات (الرجن على العرش استوى) (اليه يصعد الكام الطيب) وأقرأ في النبي (ليس كنهه شيء) ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي انتهى * وذكر الذهبي في النبلاء في ترجمة امام الحرمين الجويني انه قال ذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على موارد هاتوا تفويض معانيها الى الرب تعالى والذي نرضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة هكذا نقل عنه صاحب النبلاء في ترجمته وقال في موضع آخر في ترجمته في النبلاء انه قال ما لفظه اشهدوا على أي قدر رجعت عن كل مقالة تخالف السلف انتهى * وهؤلاء الثلاثة أعنى الجويني والغزالي والرازي هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذيله وقد رجعوا آخر إلى مذهب السلف كما عرفت فلهذا الحمد كله له أهل وقال ابن دقيق العيد ونقوله (١) في الالفاظ المشككة انها حق وصادق وعلى الوجه الذي أراده الله ومن أول شيئا منها فان كان تأويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب وتفهمه في مخاطباتهم لم ننكر عليه ولم نبذعه وان كان تأويله بعيدا توقفتنا عليه واستبعدناه ورجعنا الى القاعدة في الايمان بمعناه مع التنزيه وقد تقدم الى مثل هذا ابن عبد السلام كما حكاه عنهم الزركشي في البحر والكلام في هذا يطول لم يافيه من كثرة النقول عن الأئمة الفحول

مبحث شروط
التأويل

مطلب انقسام
التأويل الى ثلاثة
أقسام

الفصل الثالث * في شروط التأويل (الاول) أن يكون موافقا لوضع اللفظة أو عرف الاستعمال وأعادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح (الثاني) أن يقوم الدليل على ان المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيرا فيه (الثالث) اذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جليا لا خفيا وقيل أن يكون مما يجوز التخصيص به على ما تقدم وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلا * والتأويل في نفسه ينقسم الى ثلاثة أقسام قد يكون قريبا فيترجح باذني مرجح وقد يكون بعيدا فلا يترجح الا بمرجح قوي ولا يترجح بما ليس بقوي وقد يكون متعذرا لا يحتمل اللفظ فيكون مردودا لا مقبولا * واذا عرفت هذا تبين لك ما هو مقبول من التأويل مما هو مردود ولم يتجئ الى تكثير الامثلة كما وقع في كثير من كتب الاصول

الباب الثامن من المقصد الرابع في المنطوق والمفهوم

(وفيه أربع مسائل)

مسألة حدد
المنطوق والمفهوم

المسألة الاولى في حددهما * فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي يكون حكما للذكور وحالامن أحواله والمفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق أي يكون حكما لغير المذكور وحالامن أحواله * والحاصل ان الالفاظ قوالب للمعاني المستعمدة منها فتارة تستفاد منها من جهة النطق وتصريحا وتارة من جهة التأويل فالاول المنطوق والثاني المفهوم * والمنطوق ينقسم الى قسمين الاول ما لا يحتمل التأويل وهو النص والثاني ما يحتمله وهو الظاهر * والاول أيضا ينقسم الى قسمين صريحان دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن وغير صريحان دل عليه بالانتماء * وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وإيحاء وإشارة فدلالة الاقتضاء هي اذا توقفت الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصودا للتكلم ودلالة الإيحاء أن يقترن اللفظ بحكم لولم يكن للتعبير لكان

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب وقولي والله أعلم اهـ مصححه

بعيدا وسيأتي بيان هذا في القياس . ودلالة الإشارة حيث لا يكون مقصودا للتكلم . والمفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة . فالمفهوم موافقة حيث يكون المسكوت عنه موافقا لللفظ . فان كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فخوى الخطاب وان كان مساويا له فيسمى لحن الخطاب . وحكى الماوردي والروائي في الفرق بين فخوى الخطاب ولحن الخطاب وجهين (أحدهما) ان الفخوى ماثبة عليه اللفظ واللحن مالاخ في اللفظ (وثانيهما) ان الفخوى مادل على ما هو أقوى منه واللحن مادل على مثله . وقال القفال ان فخوى الخطاب مادل المقاهر على المستقط واللحن ما يكون محالا على غير المراد والاولى ما ذكرناه أولا . وقد شرط بعضهم في مفهوم الموافقة أن يكون أولى من المذكور وقد نقله امام الحرمين الجويني في البرهان عن الشافعي وهو ظاهر كلام الشيخ أبي اسحق الشيرازي ونقله الهندي عن الأكثرين وأما الغزالي ونظر الدين الرازي وأتباعهما فقد جعلوه قسمين تارة يكون أولى وتارة يكون مساويا وهو الصواب فجعلوا شرطه أن لا يكون المعنى في المسكوت عنه أقل مناسبة للحكم من المعنى المنطوق به قال الزركشي وهو ظاهر كلام الجمهور من أصحابنا وغيرهم . وقد اختلفوا في دلالة النص على مفهوم الموافقة هل هي لفظية أو قياسية على قوانين حكاهما الشافعي في الامر وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس ونقله الهندي في النهاية عن الأكثرين قال الصيرفي ذهب طائفة جليلة سيدهم الشافعي الى ان هذا هو القياس الجلي وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازي في شرح الملح انه الصحيح وجرى عليه القفال الشافعي فذكره في أنواع القياس قال سليم الرازي الشافعي يؤول الى انه قياس جلي لا يجوز ورود الشرع بخلافه قال وذهب المتكلمون بأسرهم الاشعرية والمعتزلة الى انه مستفاد من النطق وليس بقياس قال الشيخ أبو حامد الاسفرائيني الصحيح من المذهب أنه جار مجرى النطق لا مجرى دلالة النص لكن دلالة لفظية . ثم اختلفوا في قيل ان المنع من التأنيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوي الى المنع من أنواع الاذى وقيل انه فهم بالسياق والقرائن وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالي وابن القشيري والآمدي وابن الحاجب والدلالة عندهم مجازية من باب اطلاق الاخص واردة الاعم قال الماوردي والجمهور على ان دلالة من جهة اللغة لا من القياس . قال القاضي أبو بكر الباقلاني القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة صحيح عليه قال ابن رشد لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة لأنه من باب السمع والذي رد ذلك رد نوعا من الخطاب قال الزركشي وقد خالف فيه ابن حزم قال ابن تيمية وهو مكابرة **المسئلة الثانية** مفهوم المخالفة وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للذكر في الحكم اثباتا ونفيًا فثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به ويسمى دليل الخطاب لان دليله من جنس الخطاب أولان الخطاب دال عليه . قال القرافي وهل المخالفة بين المنطوق والمسكوت بضد الحكم المنطوق به أو نقيضه الحق الثاني . ومن تأمل المفهومات وجدها كذلك . وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور الا مفهوم اللقب وأنكر أبو حنيفة الجميع وحكاها الشيخ أبو اسحق الشيرازي في شرح الملح عن القفال الشافعي وأبي حامد المرزوي وأما الاشعرية فقال القاضي إن النقلة تقاوا عنه القول بالمفهوم كان تقاوا عنه في صيغ العموم وقد أضيف اليه خلاف ذلك وانه قال بمفهوم الخطاب وذكر شمس الأئمة السرخسي من الخنفيه في كتاب السير أنه ليس بحجة في خطابات الشرع وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية فقال هو حجة في كلام الله ورسوله وليس بحجة في كلام المصنفين وغيرهم كذا حكاه الزركشي . واختلف المثبتون للمفهوم في مواضع (أحدها) هل هو حجة من حيث اللغة أو الشرع وفي ذلك وجهان للشافعية حكاه الماوردي والروائي قال ابن السمعاني والوجه ان حجة من حيث اللغة وقال الفخر الرازي لا يدل على النفي بحسب اللغة لكنه يدل عليه

مطلب انقسام
المفهوم الى موافق
ومخالف

طريق دلالة
النص على مفهوم
الموافقة

جهة دلالة المنع
من التأنيف على
المنع من أنواع
الاذى

قف على ان انكار
مفهوم الموافقة
مكابرة

مسألة مفهوم
المخالفة وحجته

مبحث كونه حجة
من حيث اللغة
أو الشرع

بحسب العرف العام وذكر في المحصول في باب العموم انه يدل عليه العقل

(الموضع الثاني) اختلغوا أيضا في تحقيق مقتضاه انه هل يدل على نفي الحكم عما عد المنطوق به مطلقا سواء كان من جنس المثبت أو لم يكن أو تختص دلالة بما اذا كان من جنسه فاذا قال في الغنم السائمة الزكاة فهل نفي الزكاة عن المعروفة مطلقا سواء كانت من الابل أو البقر أو الغنم أو هو مختص بالمعروفة من الغنم وفي ذلك وجهان حكاهما الشيخ أبو حامد الاسفرائيني والشيخ أبو اسحق الشيرازي وسليم الرازي وابن السمعاني والفخر الرازي قال الشيخ أبو حامد والصحيح تخصيصه بالنفي عن معروفة الغنم فقط (قلت) هو الصواب

(الموضع الثالث) هل المفهوم المذكور يرتقي الى أن يكون دليلا قاطعا ولا يرتقي الى ذلك قال امام الحرمين الجويني انه يكون قطعيا وقيل لا

(الموضع الرابع) اذا دل الدليل على اخراج صورة من صور المفهوم فهل يسقط المفهوم بالكلية أو يتمسك به في البقية وهذا يشي على الخلاف في حجية العموم اذا خص وقد تقدم الكلام في ذلك

(الموضع الخامس) هل يجب العمل به قبل البحث عما يوافقه أو يخالفه من منطوق أو مفهوم آخر فعمل حكمه حكم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وحكي القائل الشافعي في ذلك وجهين

المسئلة الثالثة * للقول بمفهوم المخالفة شروط

(الاول) أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم موافقه وأما اذا عارضه قياس فلم يجوز القاضي أبو بكر الباقلاني ترك المفهوم به مع تجويزه ترك العموم بالقياس كذا قال ولا شك أن القياس المعمول به يخص عموم المفهوم كما يخص عموم المنطوق واذا تعارض على وجه لا يمكن الجمع بينهما وكان كل واحد منهما معمولا به فالجهد لا ينجح عليه الرجح منهما من المرجوح وذلك يختلف باختلاف المقامات وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له قال شارح اللع دليل الخطاب انما يكون حجة اذا لم يعارضه ما هو أقوى منه كالنص والتبعية فان عارضه أحدهما سقط وان عارضه عموم صح التعلق به وموم دليل الخطاب على الأصح وان عارضه قياس جلي قدم القياس وأما الخفي فان جعلناه حجة كالنطق قديم دليل الخطاب وان جعلناه كالقياس فتعذر رأيت بعض أصحابنا يقدمون كثير القياس في كتب الخلاف والذي يقضيه المذهب انهم ما يتعارضان

(الشرط الثاني) أن لا يكون المذكور مقصده الامتنان كقوله تعالى (لتأكلوا منه لحطاطريا) فانه لا يدل على منع كل ما ليس بطري

(الشرط الثالث) أن لا يكون المنطوق خرج جوابا عن سؤال متعلق بحكم خاص ولا حادثة خاصة بالمذكور هكذا قيل ولا وجه لذلك فانه لا اعتبار بخصوص السبب ولا بخصوص السؤال وقد حكى القاضي أبو يعلى في ذلك احتمالين قال الزركشي ولعل الفرق يعني بين عموم اللفظ وعموم المفهوم أن دلالة المفهوم ضعيفة تسقط بأدنى قرينة بخلاف اللفظ العام (قلت) وهذا فرق قوي لكنه انما يتم في المفاهيم التي دلالتها ضعيفة أما المفاهيم التي دلالتها قوية فتاحتمل بالدلالات اللفظية فلا يقال ومن أمثلته قوله تعالى (لتأكلوا الرأبأ ضاعفا ضعفا) فلا مفهوم للأضعاف لأنه جاء على النهي عما كانوا يعاطونه بسبب الآجال كان الواحد منهم اذا حل دينة يقول إما أن تعطى وإما أن تربي فيمتضاعف بذلك أصل دينة مرارا كثيرة فنزلت الآية على ذلك

(الشرط الرابع) أن لا يكون المذكور مقصده التفضيم وتأكيده الحال كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحمل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تعد الحديث فان التقييم لا يمان لا مفهوم له وانما ذكر التفضيم الأمر (الشرط الخامس) أن يذكر مستقلا فلا يلوذ كره على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى (ولا

مبحث كونه يدل على نفي الحكم عما عد المنطوق به مطلقا أو من جنسه

مبحث كونه يرتقي الى القطع أولا مبحث كونه يسقط بالكلية عند

اخراج صورة من المفهوم بدليل أولا مبحث وجوب العمل به قبل البحث عن موافق له أو مخالف

مسئلة شروط القول بمفهوم المخالفة

والحاصل أن القائل به كلاً أو بعضاً لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية ومعلوم من لسان العرب أن من قال رأيت زيداً لم يقتض أنه لم ير غيره قطعاً وأما إذا دلت القرينة على العمل به فذلك ليس إلا القرينة فهو خارج عن محل النزاع

(النوع السابع) مفهوم الحصر وهو أنواع أقواها ما وإلا نحو ما قام الأزيد وقد وقع الخلاف فينه هل هو من قبيل المنطوق أو المفهوم وبكونه منطوقاً حزم الشيخ أبو إسحق الشيرازي في الملتخص ورجحه القرافي في القواعد وذهب الجمهور إلى أنه من قبيل المفهوم وهو الراجح والعمل به معلوم من لغة العرب ولم يأت من لم يعمل به بحجة مقبولة ثم الحصر بأم هو قريب مما قبله في القوة قال الكيما الطبري وهو أقوى من مفهوم الغاية وقد نص عليه الشافعي في الأم وصرح هو وجهه وأصحابه أنها في قوة الإثبات والنفي بما وإلا وذهب ابن سريج وأبو حامد المرزوي أن حكم ما عدا الإثبات موقوف على الدليل بما تضمنه من الاحتمال وقد وقع الخلاف هل هو منطوق أو مفهوم والحق أنه مفهوم وأنه معلوم به كما يقتضيه لسان العرب ثم حصر المبتدأ في الخبر وذلك بأن يكون معرفاً باللام أو الإضافة نحو العالم زيد وصديق عمر وفانه يفيد الحصر إذا المراد بالعالم وبصديق هو الجنس فيدل على العموم اذ لم تبين هناك قرينة تدل على العهد فهو يدل بمفهومه على نفي العلم عن غير زيد ونفي الصداقة عن غير عمر وذلك أن الترتيب الطبيعي أن يقدم الموصوف على الوصف فإذا قدم الوصف على الموصوف معرّفاً باللام أو الإضافة أفاد العدول مع ذلك التعريف أن نفي ذلك الوصف عن غير الموصوف مقصود للتكلم وقيل أنه يدل على ذلك بالمنطوق والحق أن دلالة مفهوم ميسة لا منطوقية وإلى ذلك ذهب جماعة من الفقهاء والاصوليين ومنهم إمام الحرمين الجويني والغزالي وأنكره جماعة منهم القاضي أبو بكر الباقلاني والآمدي وبعض المتكلمين والكلام في تحقيق أنواع الحصر محرف في علم البيان وله صور غير ما ذكرناه ههنا وقد تبعتها من مؤلفاتهم ومن مثل كشف الخشمة وما هو على نمطه فوجدتها تزييد على خمسة عشر نوعاً وجعلت في تقرير ذلك بحثاً

﴿النوع الثامن﴾ مفهوم الحال أي تقييدها بالخطاب بالحال * وقد عرفت أنه من جملة مفاهيم الصفة لأن المراد الصفة المعنوية لا النعت وإنما أفردنا بالذكر تكميلاً للفائدة * قال ابن السمعاني ولم يذكره المتأخرون لرجوعه إلى الصفة وقد ذكره سيام الرازي في التقريب وابن فورك

﴿النوع التاسع﴾ مفهوم الزمان كقوله تعالى (الحج أشهر معلومات) وقوله (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة) وهو حجة عند الشافعي كما نقله الغزالي وشيخه الغزالي (١) وهو في التحقيق داخل في مفهوم الصفة باعتبار متعلق الظرف المقدر كما تقر في علم العربية

﴿النوع العاشر﴾ مفهوم المكان نحو جلست أمام زيد وهو حجة عند الشافعي كما نقله الغزالي ونحو الدين الرازي ومن ذلك لو قال بع في مكان كذا فإنه يتعين وهو أيضاً راجع إلى مفهوم الصفة لما عرفت في النوع الذي قبله

﴿الباب التاسع من المقصد الرابع﴾

(في النسخ وفيه سبع عشرة مسألة)

﴿المسألة الأولى﴾ في حده وهو في اللغة الإبطال والازالة ومنه نسخت الشمس الظل والريح آثاراً القدم ومنه

(١) كذا بالأصل وهو تحريف فليحصر صوابه اهـ مصححه

مسألة حد النسخ
لغة وشعرها

تناسخ القرون وعليه اقتصر العسكري ويطلق ويراد به النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أي نقلته ومنه قوله تعالى (أنا كنا ننسخ ما كنتم تعملون) ومنه تناسخ المواريث * ثم اختلفوا هل هو حقيقة في المعنيين أم في أحدهما دون الآخر فحكى الصفي الهندي عن الأكثرين أنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل وقال القفال الشاشي إنه حقيقة في النقل * وقال القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب والغزالي أنه حقيقة فيهما مشترك بينهما لفظ الاستعمال فيهما وقال ابن المنذر في شرح البرهان إنه مشترك بينهما اشتراكا معنويا لأن بين نسخ الشمس الظل ونسخ الكتاب مقدار مشترك وهو الرفع وهو في الظل بين لأنه زال بضده وفي نسخ الكتاب متعذر من حيث إن الكلام المنسوخ بالكتابة لم يكن مستقادا للامن الاصل فكان للاصل بالأفادة خصوصية فإذا نسخ الأصل ارتفعت تلك الخصوصية وارتفع الأصل (١) والخصوصية سواء في معنى الرفع وقيل القدر المشترك بينهما هو التغير وقد صرح به الجوهرى * قال في المحصول فإن قيل وصفهم الرجحانها ناسخة للآثار والظل (٢) هو الله تعالى وإذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب إلى كتاب آخر كأنك تنقله إليه أو تنقل حكايته ومنه تناسخ الأرواح وتناسخ القرون قرن بآخر وتناسخ المواريث إنما هو التحويل من واحد إلى آخر بدلا عن الأول فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ولا يلزم أن لا يكون حقيقة في الإزالة دفعا للاشتراك وعليكم الترجيح * الجواب عن الأول من وجهين (أحدهما) أنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين فرب أنه كذلك لكن متسكنا لاطلاقهم لفظ النسخ على الإزالة لاسنادهم هذا الفعل إلى الريح والشمس وعن الثاني أن النقل أخص من الزوال لأنه حيث وجد النقل فقد عذمت صفة حصلت عقيبها صفة أخرى فإذا مطلق العدم أعم من عدم تحصل شيء آخر عقيبها وإذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جملة حقيقة في العام أولى من جملة حقيقة في الخاص على ما تقدم تقريره في كتاب اللغات انتهى وأما في الاصطلاح فقال جماعة منهم القاضي أبو بكر الباقلاني والصيرفي والشيخ أبو اسحق الشيرازي والغزالي والآمدي وابن الأنباري وغيرهم هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه * وإنما أثر والخطاب على النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم فإنه يجوز نسخ جميع ذلك * وقالوا الدال على ارتفاع الحكم ليمتناول الأمر والنهي والتحريم وجميع أنواع الحكم * وقالوا بالخطاب المتقدم يخرج إيجاب العبادات ابتداء فإنه يزول حكم العقل ببراءة الذمة ولا يسمى نسخا لأنه لم يزل حكم خطاب * وقالوا على وجه لولاه لكان ثابتا لأن حقيقة النسخ الرفع وهو إنما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لابقى * وقالوا مع تراخيه عنه لأنه لو اتصل لكان بيانا للعدم العبادات لانه * وقد اعترض على هذا الحد بوجوه (الأول) أن النسخ هو نفس الارتفاع والخطاب إنما هو دال على الارتفاع وفرق بين الرفع وبين نفس الارتفاع (الثاني) أن التقييد بالخطاب خطأ لأن النسخ قد يكون فعلا كما يكون قولاً (الثالث) أن الأمة إذا اختلفت على قولين ثم أجمعت بعد ذلك على أحدهما فهذا الإجماع خطاب مع أن الإجماع لا ينسخ به (الرابع) أن الحكم الأول قد ثبت بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليس هو الخطاب * قال الرازي في المحصول والأولى أن يقال النسخ طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا * وفيه أن قوله

مطلب حد النسخ
اصطلاحاً

(١) كذا بالأصل ولعل صوابه الظل تأمل اه مصححه

(٢) كذا بالأصل وفي العبارة سقط يقتضيه السياق ولعله هكذا والشمس بأنها ناسخة للظل مجازا ذ النسخ هو

الله تعالى والله أعلم اه مصححه

مثل الحكم الذي لا يشمل ما كان مماثله في وجهه من الوجوه فلا يتم النسخ لحكم الإبرفج جميع المماثلات له في شيء مما يصح عنده إطلاق المماثلة عليه * وقال الزركشي المختار في حده اصطلاحاً أنه رفع الحكم الشرعي بخطاب وفيه أن النسخ قد يكون فيملاً لا خطاباً وفيه أيضاً أنه لا يعمد بقيمته بالتراخي ولا يكون نسخ الإله * وقال ابن الحاجب في مختصر المنتهى أنه في الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر * واعترض عليه بأن الحكم راجع إلى كلام الله سبحانه وهو قديم والقديم لا يرفع ولا يزول وأجيب بأن المرفوع يتعلق بالحكم بالمكلف لآذاته ولا يتعلق بالذاتي * وقال جماعة هو في الاصطلاح الخطاب الدال على انتهاء الحكم الشرعي مع التأخير عن موارده ويرد على قيد الخطاب ما تقدم فالأولى أن يقال هو رفع حكم شرعي بمثل مع تراخيه عنه

المسألة الثانية * النسخ جائز عقلاً واقع سماعاً بخلاف في ذلك بين المسلمين إلا ما روى عن أبي مسلم الاصفهاني فإنه قال أنه جائز غير واقع وإذا صح هذا عنه فهو دليل على أنه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلاً فظيماً وأعجب من جهله بها حكاية من حكى عنه الخلاف في كتب الشريعة فإنه اعتمد بخلاف المجتهدين لا بخلاف من بلغ في الجهل إلى هذه الغاية * وأما الجواز فلم يحك الخلاف فيه إلا عن اليهود وليس بنا إلى نصب الخلاف بينهم وبينهم حاجة ولا هذه بأول مسألة خالفوا فيها أحكام الإسلام حتى يذكروا خلافهم في هذه المسألة ولكن هذا من غرائب أهل الأصول على أنافذ رأينا في التوراة في غير موضع أن الله سبحانه رفع عنهم أحكاماً لما تضرعوا إليه وسألوا منه رفعها وليس النسخ إلا هذا ولهذا لم يحكم من له معرفة بالشريعة الموسوية إلا عن طائفة من اليهود وهم الشيعونية ولم يذكروا لهم دليلاً إلا ما ذكره بعض أهل الأصول من أن النسخ بداء والبداة ممنوع عليه وهذا مدفوع بأن النسخ لا يستلزم البداء لا عقلاً ولا شرعاً وقد جوزت الرافضة البداء عليه عز وجل الجواز للنسخ وهذه مقالة توجب الكفر بمجرد هذا * والخاص أن النسخ جائز عقلاً واقع شرعاً من غير فرق بين كونه في الكتاب أو السنة وقد حكى جماعة من أهل العلم اتفاق أهل الشرائع عليه فلم يبق في المقام ما يقتضي تطويل المرام * وقدر أول جماعة خلاف أبي مسلم الاصفهاني المذكور سابقاً بما يوجب أن يكون الخلاف لفظياً قال ابن دقيق العيد نقل عن بعض المسلمين أنكر النسخ لا بمعنى أن الحكم الثابت لا يرتفع بل بمعنى أنه ينتهي بنقص دل على انتهائه فلا يكون نسخاً ونقل عنه أبو اسحق الشيرازي والفخر الرازي وسليم الرازي أنه إنما أنكر الجواز وأن خلافة في القرآن خاصة لا كإتلاف عنه الآدمي وابن الحاجب أنه أنكر الوقوع * وعلى كلا التقديرين فذلك جهالة منه عظيمة لا كتاب والسنة ولا أحكام العقل فإنه ان اعترف بأن شريعة الإسلام نسخة لما قبلها من الشرائع فهذا بمجرد يوجب عليه الرجوع عن قوله وإن كان لا يعلم ذلك فهو جاهل بما هو من الضروريات الدينية وإن كان مخالفاً لكونها نسخة للشرائع فهو خلاف كبرى لا يلتفت إلى قائله * نعم إذا قال أن الشرائع المتقدمة مفسدة بغاية هي البهثة المحمدية وأن ذلك ليس بنسخ فذلك أخف من أنكار كونه نسخاً غير مقيده بهذا القيد (فان قلت) ما الحكمة في النسخ (قلت) قال الفخر الرازي في المطالب العالية إن الشرائع قسمان منها ما يعرف نفعها بالمقتل في المعاش والمعاد ومنها ما لا يعرف الانتفاع بها إلا من السمع (فالأول) ممنوع طرؤه النسخ عليه كحرفة الله وطاعة أباؤه وجميع هذه الشرائع العقلية أمران التعظيم لأمر الله والشعقة على خلق الله قال الله تعالى (وإذا أحسن الله) يشاقق بني إسرائيل لا تبيدون الأله وبأول الدين أحسننا) (والثاني) ما يمكن طرئاً بالنسخ والتبديل عليه وهو أمر يحصل في كيفية إقامة الطاعات الفعلية والعبادات الحقيقية (١) وفائدة نسخها أن الأعمال البدنية إذا توارثوا عليها خالفوا عن سابق صارت كالعادة عند الخلق وظنوا أن أعيانها مطبوعة لئلا تنام عنهم ذلك عن الوصول إلى المتصور وعن معرفة الله وتمجيد فاذن غير

مسألة جواز
النسخ عقلاً
ووقوعه سماعاً

قف على حكمه
النسخ

ذلك الطريق الى نوع من الانواع وتبين أن المقصود من هذه الأنواع رعاية أحوال القلب والأثر واح في المعرفة والمحبة انقطعت الأوهام من الاشتغال بتلك الظواهر الى علام السرائر * وقيل الحكمة أن هذا الخلق طبع على الملاحة من الشيء فوضع في كل عصر شريعة جديدة لينشطوا في أدائها * وقيل بيان شرف نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فانه نسخ بشر دعوته شرائعهم وبشر دعوته لا نسخ لها * وقيل الحكمة حفظ مصالح العباد فاذا كانت المصلحة لهم في تبديل حكم بحكم وبشر دعوته بشريعة كان التبديل مراعاة هذه المصلحة * وقيل الحكمة بشارة المؤمنين برفع الخدمة عنهم وبأن رفع مؤثراتهم في الدنيا مؤذن برفعها في الجنة وذكر الشافعي في الرسالة أن فائدة النسخ راحة الله لعباده والتخفيف عنهم * وأورد عليه أنه قد يكون بأقل ويجاب عنه بأن الرجة قد تكون بالأقل أكثر من الأنحف لما يستلزمه من تكثير الثواب والله لا يضيع عمل عامل فتكثير الثواب في الأقل يصيره خفيفا على العامل يسيرا عليه لما يتصوره من جزالة الجزاء

مسألة شروط
النسخ وهي سبعة

المسألة الثالثة * للنسخ شرط (الاول) أن يكون المنسوخ شرعا لا عقليا (الثاني) أن يكون النسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان المترن كالشروط والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا بل تخصيصا (الثالث) أن يكون النسخ بشرع فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخا بل هو سقوط تكليف (الرابع) أن لا يكون المنسوخ مقيدا بوقت أو مالو كان كذلك فلا يكون انتضاء وقته الذي قيده بنسخه (الخامس) أن يكون النسخ مثل المنسوخ في القوة أو أقوى منه لا اذا كان دونه في القوة لان الضعيف لا يزيل القوي * قال السكيا وهذا مما قضى به العقل بل دل الاجماع عليه فان الصحابة لم ينسخوا نص القرآن بخبر الواحد وسيأتي لهذا الشرط مزيد بيان (السادس) أن يكون المنسوخ للنسخ غير المتضمن للنسخ حتى لا يلزم البداء كذا قيل * قال السكيا ولا يشترط بالاتفاق أن يكون اللفظ النسخ متناولا لما تناوله المنسوخ أعني بالتكرار والبقاء (١) لا يمنع فهم البقاء بتبديل آخر سوى اللفظ (السابع) أن يكون مما يجوز نسخه فلا يدخل النسخ أصل التوحيد لان الله سبحانه بأسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال ومثل ذلك ما علم بالنص أنه يتأبد ولا يتأفت * قال سليم الرازي وكل ما لا يكون الاعلى صفة واحدة كمرقة الله ووحدانيته ونحوه فلا يدخله النسخ ومن ههنا يعلم أنه لا نسخ في الأخبار اذ لا يتصور وقوعه اعلى خلاف ما أخبر به الصادق وكذا قال السكيا الطبري وقال الضابط فيما ينسخ ما يغير حاله من حسن الى قبح * قال الزركشي واعلم أن في جواز نسخ الحكم المعلق بالتأييد وجهان حكاهما الماوردي والرواني وغيرهما (أحدهما) المنع لان صريح التأييد مانع من احتمال النسخ (والثاني) الجواز قالوا وانسبهما الجواز قال ونسبه ابن برهان الى معظم العلماء ونسبه أبو الحسين في المعتمد الى المحققين لأن العادة في لفظ التأييد المستعمل في لفظ الأمر المبالة لا الامام

مسألة جواز
النسخ بعد اعتقاد
المنسوخ والعمل به

المسألة الرابعة * اعلم أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بالاختلاف * قال الماوردي وسواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس أو بغيرهم كفرض الصدقة عند الحاجة الرسول ولا خلاف أيضا في جواز النسخ بعد التحكيم من الفعل الذي تعلق به الحكم بعد عاقبة بتكليفه به وذلك بأن يعضى من الوقت المعين ما يسمع الفعل وقد حكى الخلاف في ذلك عن السكري * وأما النسخ قبل علم المكلف بوجوب ذلك الفعل عليه كما اذا أمر الله تعالى جبريل عليه السلام أن يعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بوجوب شيء على الأمة ثم ينسخه قبل أن يعلموا به * فسكنى السكيا في ذلك الاتفاق على المنع * قال الزركشي وليس كذلك في المسئلة وجهان (١) هكذا هذه العبارة بالصل الذي بأيدينا الذي بلغ من السقوط والتخريف حد النسخ الى الله المشتكى من أيدي الناسخين الماسخين * فحسن السكتب فرمنا الله منه بالشئ كعبه مصححه ا ب ع في عنه آمين

لأصحابنا أحكامها الاستاذ أبو منصور والشيخان انتهى * ويرد على المنع ما ثبت في ليلة المعراج من فرض خمسين صلاة
ثم استقرت على خمس ولا وجه لما قيل أن ذلك كان على سبيل التقرير بدون النسخ * قال ابن برهان في الوجيز
نسخ الحكم قبل علم المكلف بوجوبه جائز عندنا ومنعت من ذلك المعترلة وأصحاب أبي حنيفة وزعموا أن النسخ
قبل العلم يتضمن تكليف المحال * قال وهذه المسئلة فرع تكليف ما لا يطاق فإذا قضينا بصدقه صح النسخ
حينئذ قال وأجيب عما وثقنا في هذه المسئلة بقصة المعراج فإن الله تعالى أوجب على الأمة خمسين صلاة ثم نسخها
قبل علمهم بوجوبها وهذا لا حجة فيه لأن النسخ إنما كان بعد العلم فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحد
المكلفين وقد علم ولكنه قبل جميع الأمة وعلم الجميع لا يشترط فإن التكليف استقر به لم رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم فلا اعتقاد على هذا الحديث * ويجاب عنه بأن عدم علم الأمة يقتضي وقوع النسخ قبل علم
المكلفين بما كلفوا به وهو محل النزاع وحكى القاضي أبو بكر وغيره عن جمهور الفقهاء والمتكلمين أن مثل
هذا لا يكون نسخا وقال بعض المتأخرين نسخ الحكم قبل علم المكلف بالحكم المنسوخ اتفقوا على أن لا يشترط
جوازه والمعتبر على منعه * وحكى الفقهاء في المسئلة طريقتين (أحدهما) أن الشافعي في المسئلة قولين (والثاني)
الفرق بين الأحكام التكليفية والأحكام التعريفية فمنعه في الأول وجوزوه في الثاني كتكليف الغافل
وهو ذهب أبي حنيفة انتهى * وأما إذا كان المكلف قد علم بوجوبه عليه ولكن لم يكن قد دخل وقته وسواء
كان موسعا كما لو قال اقتلوا المشركين غدا ثم نسخ عنهم في ذلك اليوم أو يكون على الفور ثم نسخ قبل التمكن
من الفعل أو يؤمر بالعبادة مطلقا ثم نسخ قبل مضي وقت يمكن فعلها فيه فذهب الجمهور إلى الجواز ونقله ابن
برهان عن الأشعرية وجماعة من الحنفية ونقله غيرهم عن معتزلة البصرة قال القاضي في التقرير وهو قول
جميع أهل الحق * وذهب أكثر الحنفية كما قاله ابن السمعاني والحنابلة والمعتزلة إلى المنع وبه قال الكرخي
والجصاص والماتريدي واللبوسي والصيرفي * احتج الجمهور بأنه لا مانع من ذلك لاعتقالاتهم مع أن المقتضى
موجود وهو أنه رفع تكليف قد ثبت على المكلف فكان نسخا وليس في ذلك ما يستلزم البسداء ولا المحال لأن
المصلحة التي جاز النسخ لأجلها بعد التمكن من الفعل وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن من الفعل
وقبل دخول الوقت للقطع بأن تبديل حكم بحكم ورفع شرع بغيره كان فيهما * وأما إذا كان قد دخل وقت
المأمور به ولكن وقع نسخه قبل فعله إما لكونه موسعا أو لكونه أراد أن يشرع فيه فنسخ فقال سليم الرازي وابن
الصباغ أنه لا خلاف بين أهل العلم في جوازه وجهها وأصوره الخلاف فيما إذا كان النسخ قبل دخول الوقت وكذا
نقل الإجماع في هذه الصورة ابن برهان وبعض الحنابلة والأمدى وبه صرح امام الحرمين في البرهان * وأما إذا
كان قد دخل وقته وشرع في فعله فنسخ قبل تمام الفعل فقال القرافي لم أر فيه نقلا وجعلها الأصهباني في شرح
المحصول من صور الخلاف فن قال بالجواز جواز هذه الصورة ومن قال بالمنع منهم * وأما إذا وقع النسخ بعد دخول
الوقت قبل الفعل قال الزركشي في مقتضى استدلال ابن الحاجب أنه يمنع بالاتفاق ووجهه بأن التكليف بذلك
الفعل المأمور به بعد مضي وقته ينتفي لانتهاء الوقت وإذا انتفى فلا يمكن رفعه لامتناع رفع المأمور به ولكن صرح
الآمدى في الأحكام بالجواز وأنه لا خلاف فيه قيل ولا يتأتى إلا إذا صرح بوجوب القضاء أو على القول بان الأمر
بالإداء يستلزم القضاء

مسألة عدم اشتراط
البديل في النسخ

المسئلة الخامسة (أنه لا يشترط في النسخ أن يختلفه بديل وإليه ذهب الجمهور وهو الحق الذي لا ستره به فإنه
قد وقع النسخ في هذه الشريعة المطهرة لا ورع ولا إلى بديل * ومن ذلك نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة
الرسول ونسخ ادخار لحوم الاضاحي ونسخ تحريم المباشرة بقوله سبحانه (فألا نأمر بالبر) ونسخ قيام الليل في

حقه صلى الله عليه وآله وسلم * وأما ما تمسك به المخالفون وهم بعض المعتزلة وقيل كلهم والظاهرية من قوله سبحانه
(ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) فلا دلالة في ذلك على محيل النزاع فإن المراد نسخ لفظ الآية كما يدل
على ذلك قوله (نأت بخير منها أو مثلها) فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية ولو سلمنا الجواز أن يقال إن اسقاط ذلك
الحكم المنسوخ خير من ثبوته في ذلك الوقت وقد نص الشافعي في الرسالة على أنه يختار ما ذهب إليه القائلون
بإسقاط البديل فقال وليس ينسخ فرض أبدا إلا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبله بيت المقدس فثبت مكانها
الكنيسة قال وكل منسوخ في كتاب الله وسنته صلى الله عليه وآله وسلم هكذا قال الصيرفي وأبو اسحق إنما أراد
الشافعي بهذه العبارة أنه ينقل من خطر إلى أبلهة أو من أبلهة إلى خطر أو يخير على حسب أحوال المفروض كما
في المناجاة فإنه كان يناجي النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالتقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك
فردم على ما كانوا عليه وهذا الحل هو الذي ينبغي تفسير كلام الشافعي به فإن مثله لا يخفى عليه وقوع النسخ في
هذه الشريعة بلا بدل ولا شك في أنه يجوز ارتفاع التكليف بالشئ والنسخ مثله لأنه رفع تكليف ولم يمنع من ذلك
شرع ولا عقل بل دل الدليل على الوقوع

مسألة وقبوع
النسخ إلى بدل
على وجوه

المسألة السادسة * النسخ إلى بدل يقع على وجوه (الأول) أن يكون النسخ مثل المنسوخ في التخفيف
والتعليظ وهذا الخلاف فيه وذلك كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكنيسة (الثاني) نسخ الأغاظ بالأخف
وهو أيضا ما لا خلاف فيه وذلك كنسخ العدة حول بالعدة أربعة أشهر وعشرا (الثالث) نسخ الأخف إلى الأغاظ
فذهب الجمهور إلى جوازه خلافا للظاهرية والحق الجواز والوقوع كافي بنسخ وضع القتال في أول الإسلام بفرضه
بعد ذلك ونسخ التخيير بين الصوم والفدية بفرضية الصوم ونسخ تحليل الخمر بتحريمها ونسخ نكاح المتعة بعد
تحريمها ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان * واستدل المانعون بقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)
وبقوله (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) * وأجيب بأن المراد اليسر في الآخرة وهذا الجواب وإن كان
بعيدا لكن وقوع النسخ في هذه الشريعة للأخف بالأغاظ يوجب تأويل الآية ولو تأويل بعيد على أنه يمكن
أن يقال إن النسخ والمنسوخ هما من اليسر والأغاظية في النسخ إنما هي بالنسبة إلى المنسوخ وهو بالنسبة إلى
غيره تخفيف ويسر * وأما الجواب عن الآية الثانية فظاهر لأن النسخ الأغاظ ثوابه أكثر فهو خير من المنسوخ
من هذه الخيمية

مسألة جواز نسخ
الأخبار

المسألة السابعة * في جواز نسخ الأخبار وفيه تفصيل وهو أن يقال إن كان خبرا عما لا يجوز تغييره كقولنا
العالم حادث فهذا لا يجوز نسخه بحال وإن كان خبرا عما يجوز تغييره فاما أن يكون ماضيا أو مستقبلا والمستقبل أما
أن يكون وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم كالخبر عن وجوب الحج فذهب الجمهور إلى جواز النسخ لهذا الخبر
بجميع هذه الأقسام * وقال أبو علي وأبو هاشم لا يجوز النسخ لشيء منها قال في المحصول وهو قول أكثر المتقدمين *
استدل الجمهور على الجواز أن الخبر إن كان عن أمر ماض كقوله عمرت نوحا ألف سنة جاز أن يبين من بعد أنه عمره
ألف سنة إلا خمسين عاما وإن كان مستقبلا وكان وعدا أو وعيدا كقوله لأعذبن الزاني أبدا فيجوز أن يبين من بعد
أنه أراد ألف سنة وإن كان خبرا عن حكم الفعل في المستقبل كان الخبر كالأمر في تناوله الأوقات المستقبلة فصح
إطلاق الكل مع إرادة البعض لما تناوله بموضوعه * قال الزركشي إن كان مدلول الخبر مما لا يمكن تغييره بان لا يقع
الأعلى وجه واحد كصفات الله وخبر ما كان من الأنبياء والأمم وما يكون من الساعة وآياتها تخرج السجال فلا
يجوز نسخه بالاتفاق كما قاله أبو اسحق المروزي وابن برهان في الأوسط لأنه يفضي إلى الكذب وإن كان مما يصح
تغييره بان يقع على الوجه المخبر عنه ماضيا كان أو مستقبلا أو وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم شرعي فهو موضوع

الخلاف فذهب أبو عبد الله وأبو الحسين البصريان وعبد الجبار والفخر الرازي إلى جواز مطلقا ونسبها بن
برهان في الاوسط إلى المعظم وذهب جماعة إلى المنع منهم أبو بكر الصيرفي كما رأيت في كتابه وأبو اسحق المروزي
كما رأيت في كتابه في النسخ والنسوخ والتأضي أبو بكر وعبد الوهاب والجبائي وابنه أبو هاشم وابن السمعاني
وابن الحاجب وقال الاصفهاني انه الحق ومنهم من فصل ومنع في الماضي لأنه يكون تكذيبا دون المستقبل لجر يانه
مجرى الامر والنهي فيجوز أن يرفع لان الكذب يختص بالماضي ولا يتعلق بالمستقبل قال الشافعي لا يجب الوفاء
بالوعد وانما يسمى من لم يف بالوعد مخالفا لا كاذبا وهذا التفصيل ينزج به سليم وجرى عليه البيضاوي في المنهاج
وسبقهما إليه أبو الحسين بن القطان أقول والحق منه في الماضي مطلقا وفي بعض المستقبل وهو الظاهر بالوعد
لا بالوعد ولا بالكيف اما بالكيف فظاهر لانه رفع حكم عن مكلف وأما بالوعد فانه كونه عفو لا يمنع من الله
الله سبحانه بل هو حسن مدح فاعله من غيره ويتدح به في نفسه وأما الماضي فهو كذب صراح الآن يتضمن
تخصيصا أو تقييدا أو تعيينا لما تضمنه الظاهر الماضي فليس بذلك بأس وهذه المسئلة لها الماسم بمسألة الحسن والقيح
المقدم ذكرها في بعض أطرافها دون بعض * وقد استدل المانعون مطلقا باستلزام ذلك الكذب وهو استدلال
باطل فان ذلك الاستلزام أعماه في بعض الصور كما عرفت لا في كلها وقد نقل أبو الحسين في المعتزلة عن شعيموخ
المعتزلة منع النسخ في الوعد والوعد * قال الزركشي وأما عندنا فكذلك في الوعد لانه اختلاف والخلاف في الانعام
يسمح على الله به صرح الصيرفي في كتابه وأما في الوعد فنسخه جائز كما قال ابن السمعاني قال ولا يهد ذلك
خلفا بل عفو أو كبر ما

مسألة نسخ التلاوة
والحكم وأحدهما

* المسئلة الثامنة * في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس ونسخهما ما وقد جعل أبو اسحق المروزي وابن
السمعاني وغيرهما ذلك ستة أقسام

(الاول) ما نسخ حكمه وبقى رسمه كنسخ آية الوصية للوالدين والاقربان بآية المواريث ونسخ العدة حول
بالعدة أربعة أشهر وعشر فان نسخ ثابت التلاوة والحكم وإلى جواز ذلك ذهب الجمهور بل ادعى بعضهم الاجماع
عليه وقد حكى جماعة من الخنعية والحنابلة عدم الجواز عن بعض أهل الاصول قالوا لانه اذا انتفى الحكم فلا فائدة
في التلاوة وهذا قصور عن معرفة الشئ بعينه وجهل كبير بالكتابة العزيز فان المنسوخ حكمه الباقية لتلاوته في
الكتاب العزيز مما لا ينكره من له أدنى قدم في العلم

(الثاني) ما نسخ حكمه ورسمه وثبت حكم النسخ ورسمه كنسخ استتقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ
صيام عاشوراء بصيام رمضان * قال أبو اسحق المروزي ومنهم من جعل القبلية من نسخ السنة بالقرآن وزعم ان
استقبال بيت المقدس بالسنة لا بالقرآن

(الثالث) ما نسخ حكمه وبقى رسمه ورفع رسم النسخ وبقى حكمه كقوله تعالى (فأمسكوهن في البيوت حتى
يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سيلا) بقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فار جوهما البتة نكالا من الله وقد
ثبت في الصحيح أن هذا كان قرأنا يتلى ثم نسخ لفظه وبقى حكمه

(الرابع) ما نسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم النسخ وبقى حكمه كما ثبت في الصحيح عن عائشة انها قالت كان فيما أنزل
عشر رخصات متابعات يحرم من قسطن بن جهمس رخصات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يتلى من
القرآن * قال البيهقي فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه والخمس مما نسخ رسمه وبقى حكمه بدليل ان الصحابة حين
جمعوا القرآن لم يثبتوها رسمها وحكمها باق عندهم * قال ابن السمعاني وقوله ما من مما يتلى من القرآن يعني أنه
يتلى حكمها دون لفظها وقال البيهقي المعنى انه يتلوه من لم يبلغه نسخ تلاوته * ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء

حكمه وبه حزم شمس الأئمة السرخسي لأن الحكم لا يثبت بدون دليله ولا وجه لذلك فإن الدليل ثابت موجود محفوظ ونسخ كونه قرآن لا يستلزم عدم وجوده ولهذا وإما النقائ في مؤلفاتهم
(الخامس) ما نسخ رسمه لا حكمه ولا يعلم الناس له وذلك كما ثبت في الصحيح لو كان لابن آدم واديان من ذهب لمتى لهما أن لا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب فإن هذا كان قرآنهم نسخ رسمه * قال ابن عبد البر في التمهيد قيل أنه في سورة ص وكما ثبت في الصحيح أيضا أنه نزل في القرآن حكاية عن أهل بئر معونة أنهم قالوا بلغوا قومنا أن قد لقينار بنا فرضي عنا وأرضانا وكما أخرجه الحاكم في مستدركه من حديث زر بن حبیش عن أبي بن كعب أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرأ عليه لم يكن الذين كفروا أوفياء إن ذات الدين عند الله الخبيثة لا اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفر قال الحاكم صحيح الإسناد فهذا ما نسخ لفظه وبقي معناه وعده ابن عبد البر في التمهيد بما نسخ خطه وحكمه وحفظه (١) قال ومنه قول من قال إن سورة الأحزاب كانت نحو سورة البقرة

(السادس) ما نسخ صار منسوخا وليس بينهما لفظ متاوا كالمواريث بالخلف والنصرة فإنه نسخ بالتواتر بالاسلام والهجرة ونسخ التواتر بالاسلام والهجرة بآية المواريث قال ابن السمعاني وعندي أن القسمين الأخيرين تكلف وليس يتحقق فيهما النسخ وجهه أبو اسحق المروزي التوريت بالهجرة من قسم ما علم أنه منسوخ ولم يعلم ناسخه * والحاصل أن نسخ التلاوة دون الحكم أو الحكم دون التلاوة أو نسخهما معاً لم يمنع منه ما منع شرعي ولا عقلي فلا وجه للنع منه لأن جواز التلاوة الآية حكم من أحكامها وما تبدل عليه من الأحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما وإذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ أحدهما كسائر الأحكام المتباينة ولنا أيضا الوقوع وهو دليل الجواز كما عرفت مما أوردناه

مسألة نسخ القرآن
بالقرآن والسنة
المتواترة بالمتواترة
والاحاد بالاحاد
وبالمتواتر

المسألة التاسعة * لا خلاف في جواز نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة وجواز نسخ الأحاد بالاحاد ونسخ الأحاد بالمتواتر * وأما نسخ القرآن أو المتواتر من السنة بالاحاد فقد وقع الخلاف في ذلك في الجواز والوقوع أما الجواز فقال به الأكثر وحكاها سليم الرازي عن الأشعرية والمعتزلة ونقل ابن برهان في الأوسط الاتفاق عليه فقال لا يستحيل عقلا نسخ الكتاب بخبر الواحد بخلاف وإنما الخلاف في جوازه شرعا * وأما الوقوع فنذهب الجمهور وكما حكاه ابن برهان وابن الحاجب وغيرهما إلى أنه غير واقع ونقل ابن السمعاني وسليم في التقریب الاجماع على عدم وقوعه وهكذا حتى الاجماع القاضي أبو الطيب في شرح السكفاية والشيخ أبو اسحق الشيرازي في المع والذهب جماعة من أهل الظاهر منهم ابن حزم إلى وقوعه وهي رواية عن أحمد وذهب القاضي في التقریب والغزالي وأبو الوليد الباجي والقرطبي إلى التفصيل بين زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما بعده فقالوا بوقوعه في زمانه * احتج المانعون بأن الثابت قطعاً لا ينسخه مطلقون * واستدل القائلون بالوقوع بما ثبت من أن أهل قباء علموا ما نادى به صلى الله عليه وآله وسلم وهم في الصلاة يقولون الآن القبلة قد تحولت إلى الكعبة فاستداروا ولم ينكروا ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأجيب بأنهم علموا بالقراءة * واستدل أيضا القائلون بالوقوع بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرسل رسوله لتبليغ الأحكام وكانوا يبلغون الأحكام المبتدأة وناسخها * ومن الوقوع نسخ قوله تعالى (قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه) الآية بنبيه صلى الله عليه وآله وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وهو آحاد وأجيب بأن المعنى لا أجسد الآن والتحریم وقع في المستقبل * ومن الوقوع نسخ نكاح المنة بالنهي عنها وهو آحاد ونحو ذلك كثير * ومما يرشدك

(١) كذا بالأصل ولعله لفظه اه مصححه

الى جواز النسخ بما صح من الآحاد ما هو أقوى متنا وأدلة منها أن النسخ في الحقيقة إنما جاء رافعا لاستمرار حكم
 المنسوخ ودوامه وذلك ظني وإن كان دليلا قطعا فالمنسوخ إنما هو هذا الظني لذلك القطعي فتأمل هذا
 (المسئلة العاشرة) يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عند الجمهور كما حكى ذلك عنهم أبو الطيب الطبري وابن
 برهان وابن الحاجب قال ابن فورك في شرح مقالات الأشعري واليه ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري وكان
 يقول إن ذلك وجد في قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين
 والأقربين) فإنه منسوخ بالسنة المتواترة وهي قوله لا وصية لوارث لأنه لا يمكن أن يجمع بينهما قال ابن السمعاني
 وهو مذهب أبي حنيفة وعامة المتكلمين وقال سليم الرازي هو قول أهل العراق قال وهو مذهب الأشعري
 والمعتزلة وسائر المتكلمين قال الدبوسي هو قول علمائنا يعني الحنفية قال الباجي قال به عامة شيوخنا وحكاه ابن
 الفرغ عن مالك قال ولهذا لا تجوز عنده الوصية للوارث للحديث فمنسوخ لقوله (كتب عليكم إذا حضر
 أحدكم الموت) الآية * وذهب الشافعي في عامة كتبه كما قال ابن السمعاني إلى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة
 بحال وإن كانت متواترة وبه جزم الصيرفي والخفاف ونقله عبد الوهاب عن أكثر الشافعية وقال الأستاذ أبو
 منصور أجمع أصحاب الشافعي على المنع وهذا يخالف ما حكاه ابن فورك عنهم فإنه حكى عن أكثرهم القول
 بالجواز ثم اختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منعه شرعا لا عقلا * واستدل على ذلك بقوله
 تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها) الآية قالوا لا تكون السنة خيرا من القرآن ومثله قالوا لم نجد في القرآن آية
 منسوخة بالسنة * وقد استنكر جماعة من العلماء ما ذهب اليه الشافعي من المنع حتى قال السكياتي الهرازي هفوات
 التكبار على أقدارهم ومن عذ خطوه عظم قدره قال وقد كان عبد الجبار كثير ما ينظر مذهب الشافعي في الأصول
 والفروع فلما وصل إلى هذا الموضع قال هذا الرجل كبير ولكن الحق أكبر منه قال ولم نعلم أحدا منع من
 جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلا فضلا عن المتواتر فله يقول دل عرف الشرع على المنع منه وإذا لم يدل
 قاطع من الجمع توقفنا والافن الذي يقول إنه عليه السلام لا يحكم بقوله في نسخ ما ثبت في الكتاب وإن هذا
 مستحيل في العقل * والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلم قدره وهو الذي مهد هذا الفن
 ورتبه وأول من أخرجه قالوا لا بد أن يكون لهذا القول من هذا العظيم شمل فتعمقوا في محامل ذكره وانتهى *
 ولا يخفالك أن السنة شرع من الله عز وجل كما أن الكتاب شرع منه سبحانه وقد قال (وما آتاكم الرسول
 فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وأمر سبحانه باتباع رسوله في غير موضع في القرآن فهذا بمجرد يدل على أن السنة
 الثابتة عنه ثبوتها على حديث ثبوت الكتاب العزيز حكمها حكم القرآن في النسخ وغيره وليس في العقل ما يمنع من
 ذلك ولا في الشرع * وقوله (ما ننسخ من آية أو ننسها) نأت بخبر منها ومثلها) ليس فيه الآن ما يجعله الله منسوخا من
 الآيات القرآنية سيبدله بما هو خير منه أو بما هو مثله لا يكلفين وما أنا على لسان رسوله فهو كما أنا أنا منه كما قال
 سبحانه (إن هو إلا وحي يوحى) وكما قال (قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي) * قال أبو منصور البغدادي
 لم رد الشافعي مطلق السنة بل أراد السنة المنقولة آحادا أو كفي بهذا الإطلاق لأن الغالب في السنة الآحاد *
 قال الزركشي في البحر والصاب أن مقصود الشافعي أن الكتاب والسنة لا يوجدان مختلفين الا ومع أحدهما مثله
 ناسخ له وهذا تعظيم عظيم وأدب مع الكتاب والسنة وفهم ما وقع أحدهما من الآخر وكل من تكلم في هذه
 المسئلة لم يقع على مراد الشافعي بل فهموا خلاف مراده حتى غلطوه وأولوه انتهى * ومن جملة ما قيل إن السنة
 فيه نسخت القرآن الآية المقدمة أعني قوله (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت) الآية وقوله (وإن فاتكم شيء
 من أزواجكم إلى الكفار) وقوله (قل لا أجد فيها أوحى إلى محرما) الآية فإنها منسوخة بالنهي عن كل كل ذي

سألة نسخ القرآن
 السنة المتواترة

الكلام على ما
 ذهب اليه الشافعي
 من المنع

بعض أمثلة نسخ
 السنة للقرآن

ناب من السباع ومخلب من الطير وقوله (حرمت عليكم الميتة) فانها منسوخة بأحاديث الدباغ على نزاع طويل في كون ما في هذه الآيات منسوخا بالسنة *

مطلب نسخ السنة
بالقرآن

وأما نسخ السنة بالقرآن فذلك جائز عند الجمهور وبه قال بعض من منع من نسخ القرآن بالسنة وللشافعي في ذلك قولان حكاهما القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق الشيرازي وسليم الرازي وإمام الحرمين وصحوا جميعا الجواز قال ابن برهان هو قول المعظم وقال سليم هو قول عامة المتكلمين والفقهاء * وقال السمعاني إنه الأولى بالحق وحزم به الصيرفي ولا وجه للنع قط ولم يأت في ذلك ما يتشبه به المانع لا من عقل ولا من شرع بل ورد في الشرع نسخ السنة بالقرآن في غير موضع * فن ذلك قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك في السماء) الآية وكذلك نسخ صلوة صلى الله عليه وآله وسلم لقريش على أن يرد لهم النساء بقوله تعالى (فلا ترجعوهن إلى الكفار) ونسخ تحليل الخمر بقوله تعالى (إنما الخمر والميسر) الآية ونسخ تحريم المباشرة بقوله تعالى (فالآن باشروهن) ونسخ صوم يوم عاشوراء بقوله (فن شهد منكم الشهر فليصمه) ونحو ذلك مما يكثر تعداده

مسألة نسخ الفعل
من السنة للقول
وبالعكس

المسألة الحادية عشرة * ذهب الجمهور إلى أن الفعل من السنة ينسخ القول كما أن القول ينسخ الفعل وحكي الماوردي والروائي عن ظاهر قول الشافعي أن القول لا ينسخ إلا بالقول وإن الفعل لا ينسخ إلا بالفعل ولا وجه لذلك فالشكل سنة وشرع * ولا يخالف في ذلك الشافعي ولا غيره وإذا كان كل واحد منهما ماثرا متاعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا وجه للنع من نسخ أحدهما بالآخر ولا سيما وقد وقع ذلك في السنة كثيرا * ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم في السارق فأن عاد في الخامسة فاقتلوه ثم رفع إليه سارق في الخامسة فلم يقتله فكان هذا الترك ناسخا للقول * وقال الثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم رجم ما عزا ولم يجده فكان ذلك ناسخا لجلده من ثبت عليه الرجم * ومنه ما ثبت في الصحيح من قيامه صلى الله عليه وآله وسلم للجنائز ثم ترك ذلك فكان نسخا وثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي ثم فعل غير ما كان يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك نسخا وهذا كثير في السنة لمن تتبعه * ولم يأت المانع بدليل يدل على ذلك لا من عقل ولا من شرع وقد تابع الشافعي في المنع من نسخ الأقوال بالأفعال ابن عقيل من الحنابلة وقال الشافعي إنما ينسخ بمثله أو بأقوى منه يعني والقول أقوى من الفعل

مسألة كون
الاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به

المسألة الثانية عشرة * الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به عند الجمهور * أما كونه لا ينسخ فلأن الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والنسخ لا يكون بعدهم وتوأمافي حياته فلا إجماع لا ينعقد بدونه بل يكون قولهم المخالف لقوله لغوا باطلا لا يعتد به ولا يلتفت إليه وقولهم الموافق بعد الاعتباره بل الاعتبار بقوله وحده والحجة فيه لا في غيره * فاذا عرفت هذا علمت أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد أيام النبوة وبعد أيام النبوة قد انقطع الكتاب والسنة فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما ولا يمكن أن يكون الناسخ للإجماع إجماعا آخر لأن هذا الإجماع الثاني إن كان لا عن دليل فهو خطأ وإن كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الإجماع الأول خطأ والاجماع لا يكون خطأ فهذا يستحيل أن يكون الإجماع ناسخا أو منسوخا ولا يصلح أيضا أن يكون الإجماع منسوخا بالقياس لأن من شرط العمل به أن لا يكون مخالفا للإجماع * وقد استدلل من جوز ذلك بما قيل من أن الأمة إذا اختلفت على قولين فهو إجماع على أن المسألة اجتهدية يجوز الأخذ بكليهما ثم يجوز إجماعهم على أحد القولين كما مر في الإجماع فاذا أجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الإجماع وهذا هو النسخ * واجيب بأننا لا نسلم ذلك لوقوع الخلاف فيه كما تقدم ولو سلم فلا يكون نسخا لما تقدم من أن الإجماع الأول مشروط بعدم الإجماع الثاني وقال الشريفة المرتضى إن دلالة الإجماع مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده * قال فلا تقرب أن

مطلب أن الإجماع
لا ينسخ بالقياس

يقال ان الأمة أجمعت على أن ما ثبت بالإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به أي لا يقع ذلك لأنه غير جائز ولا يلتفت الى قول
عيسى بن أبيان ان الاجماع ناسخ لما وردت به السنة من وجوب الغسل من غسل الميت انتهى * قال الصيرفي ليس
للإجماع حظ في نسخ الشرع لأنهم لا يشرعون ولكن إجماعهم يدل على الغلط في الخبر أو رفع حكمه لأنهم
رفعوا الحكم وانما هم أتباع للأمر وبه * وقال بعض الحنابلة يجوز النسخ بالإجماع لكن لا بنفسه بل بسنده فاذ
رأينا مناصحنا والاجماع بخلافه استدللنا بذلك على نسخه وإن أهل الاجماع اطعنوا على ناسخه والامناخالفوه *
وقال ابن حزم جوز بعض أصحابنا أن يرد حديث صحيح والاجماع على خلافه قال وذلك دليل على أنه منسوخ
وهذا عندنا غلط فاحش لأن ذلك معدوم لقوله تعالى (انما ننزلنا الذكرا وان الله الخافضون) وكلام الرسول وحى
محفوظ انتهى * ومن جوز كون الاجماع ناسخا لحفاظ البعدي في كتاب الفقيه والمتفقه ومثله بتحديث
الوادى الذي في الصحيح حين نام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه فأيقظهم الاخر الشمس * وقال في
آخره فاداسها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ومن العدل الوقت قال فاعادة الصلاة المنسية بعد قضاؤها
حال الذكرو في الوقت منسوخ باجماع المسلمين لا يجب ولا يستحب

مسألة أن القياس
لا يكون ناسخا

المسئلة الثالثة عشرة * ذهب الجمهور الى أن القياس لا يكون ناسخا * ونقله القاضي أبو بكر في التقرير
عن الفقهاء والاصوليين قالوا لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس لأن القياس يستعمل مع عدم النص
فلا يجوز أن ينسخ النص ولأنه دليل محتمل والنسخ يكون بأمر مقسطوع ولأن شرط القياس أن لا يكون في
الاصول ما يخالفه ولأنه ان عارض نصا واجماعا فالقياس فاسد الوضع وإن عارض قياسا آخر فذلك المعارضة ان
كانت بين أصلي القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعا اذ هو من باب نسخ النصوص وإن كانت بين العلتين فهو من
باب المعارضة في الاصل والفرع لا من باب القياس * قال الصيرفي لا يقع النسخ الا بدليل توقيفي ولا حظ للقياس
فيه أصلا * وحكى القاضي أبو بكر عن بعضهم أن القياس ينسخ به المتواتر ونص القرآن * وحكى عن آخرين
أنه مما ينسخ به أخبار الآحاد فقط * وحكى الاستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الانماطى اذا كانت علته منصوطة
لا مستنبطة وجعل الهندي محل الخلاف في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأما بعده فلا ينسخ به بالاتفاق *
وأما كونه منسوخا فلا شك أن القياس يكون منسوخا بنسخ أصله وهل يصح نسخه مع بقاء أصله في ذلك
خلاف الحق منه وبه قال قوم من الاصوليين * وقال آخرون انه يجوز نسخه في زمن الرسول بالكتاب
والسنة والقياس وأما بعده موته فلا وجه له صاحب المحصول وجماعة من الشافعية

مسألة نسخ المفهوم

المسئلة الرابعة عشرة * في نسخ المفهوم وقد تقدم تقسيمه الى مفهوم مخالف ومفهوم موافقة *
أما مفهوم المخالفة فيجوز ذلك مع نسخ أصله وذلك ظاهر ويجوز نسخه بدون نسخ أصله وذلك كقوله صلى الله
عليه وآله وسلم الماء من الماء فإنه نسخ مفهومه بما ثبت من قوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قعد بين شعبها الأربع
وجهدها فقد وجب الغسل وفي لفظ اذا لاقى الختان الختان فهذا نسخ مفهوم الماء من الماء وبقي منطوقه محكما غير
منسوخ لأن الغسل واجب من الانزال بخلاف * وأما نسخ الاصل دون المفهوم ففي جوازها احتمالان ذكرهما
الصفي الهندي قال والظاهر أنه لا يجوز * وقال سليم الرازي في التقرير يجب من أصحابنا من قال يجوز أن يسقط اللفظ
ويبقى دليل الخطاب والمذهب أنه لا يجوز ذلك لأن الدليل انما هو تابع للفظ يستحيل أن يسقط الاصل ويكون
الفرع باقيا *

وأما مفهوم الموافقة فاختلفوا هل يجوز نسخه والنسخ به أم لا أما جواز النسخ به فجزم القاضي بجوازه
في التقرير وقال لا فرق في جواز النسخ بما اقتضاه نص الكتاب وظاهره وجوازه بما اقتضاه فواه ولغنه

ومفهومه وما أوجبه العموم ودليل الخطاب عند مثبتة لأنه كالنص أو أقوى منه انتهى * وكذا جزم بذلك ابن
السمعاني قال لأنه مثل النطق وأقوى ونقل الأمدى والفخر الرازي الاتفاق على أنه ينسخ به ما ينسخ بمنطوقه
قال الزكشي في البحر وهو عجيب فإن في المسئلة وجهين لأصحابنا وغيرهم حكاهما الماوردي في الحاوي والشيخ
أبو إسحق في الملح وسليم الرازي وصححوا المنع والماوردي نقله عن الأكثرين قال لأن القياس فرع النص الذي
هو أقوى فلا يجوز أن يكون ناسخه * قال والثاني وهو اختيار ابن أبي هريرة وجاعة الجواز

وأما جواز نسخه فهو ينقسم إلى قسمين (الاول) أن ينسخ مع بقاء أصله (والثاني) أن ينسخ تبعا لأصله ولا شك
في جواز الثاني وأما الأول فقد اختلف فيه الأصوليون على قولين (أحدهما) الجواز وبه قال أكثر المتكلمين
وجعلوه مع أصله كالنصين يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر ونقله سليم عن الأشعري وغيره من المتكلمين بناء
على أصلهم أن ذلك مستفاد من اللفظ فكأننا بمنزلة لفظين فجاز نسخ أحدهما مع بقاء حكم الآخر (القول الثاني) المنع
وصححه سليم الرازي وجزم به الروياني والماوردي ونقله ابن السمعي عن أكثر الفقهاء لأن ثبوت لفظه موجب
لفجواه ومفهومه فلم يجز نسخ الفجوى مع بقاء موجب كالا ينسخ القياس مع بقاء أصله * وذهب بعض المتأخرين إلى
التفصيل فقال إن كانت علة المنطوق لا تحتل التعمير كما كرام الوالدين بالنهي عن التأنيف فيمتنع نسخ الفجوى
لأنه يناقض المقصود وإن احتملت النقص جاز كما لو قال لعامة لا تعط زيدا درهما قاصدا بذلك حرمانه ثم يقول
اعطه أكثر من درهم ولا تعطه درهما لا احتمال أنه انتقل من علة حرمانه إلى علة مواساته * وهذا التفصيل قوى جدا
* المسئلة الخامسة عشرة * في الزيادة على النص هل تكون نسخا لحكم النص أم لا وذلك يختلف باختلاف
الصور فالرائد ما أن يكون مستقلا بنفسه أولا

مسألة الزيادة على
النص

(الاول) المستقل أما أن يكون من غير جنس الاول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة فليس بناسخ لما تقدم
من العبادات بخلاف * قال في المحصول اتفق العلماء على أن زيادة عبادة على العبادات لا تكون نسخا
للعبادات انتهى ومعنا أنه لا يخالف في مثل هذا أحد من أهل الاسلام لعدم التنافي وإما أن يكون من جنسه
كزيادة صلاة على الصلوات الخمس فهذا ليس بنسخ على قول الجمهور * وذهب بعض أهل العراق إلى أنها
تكون نسخا لحكم المزيدي عليه كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) لأنها تجعلها غير الوسطى
وهو قول باطل لأدليل عليه ولا شبهة لدليل فإن الوسطى ليس المراد بها المتوسطة في العدد بل المراد بها الفاضلة
ولو سلمنا أن المراد بها المتوسطة في العدد لم تكن تلك الزيادة مخرجة لها عن كونها مما يحافظ عليه فقد علم توسطها
عند نزول الآية وصارت مستحقة لذلك الوصف وإن خرجت عن كونها وسطى * قال القاضي عبد الجبار ويلزمهم
زيادة عبادة على العبادة الأخيرة لأن هذه الزيادة تصير الأخيرة وتجعل تلك التي كانت الأخيرة غير الأخيرة وهو خلاف
الاجماع وألزمهم صاحب المحصول بأنه لو كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك
العدد فيكون نسخا بمعنى وهو خلاف الاجماع

(الثاني) الذي لا يستقل كزيادة ركعة على الركعات وزيادة التعريب على الجلود وزيادة وصف الرقبة بالإيمان
وقد اختلفوا فيه على أقوال

(الاول) أن ذلك لا يكون نسخا مطلقا به قالت الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم ومن المنزلة على وأبو هاشم
سواء اتصلت بالمزيد عليه أولا ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من اجزاء المزيدي عليه بدونها أو غير مانعة
(الثاني) أنها نسخ وهو قول الحنفية قال شمس الأئمة السرخسي الحنفي وسواء كانت الزيادة في السبب أو في
الحكم * قال ابن السمعي أما أصحاب أبي حنيفة فقالوا إن الزيادة على النص بعد إتمامه مقرر حكمه توجب النسخ

حكاه الصيمري عن أصحابه على الإطلاق واختاره بعض أصحابنا قال ابن فورك والسيوطي إلى الشافعي أيضا
 (الثالث) أن كان المزدعليه ينفي الزيادة بقواه فان تلك الزيادة نسخ كقوله في سائمة الغنم الزكاة فانه يعيدني
 الزكاة عن المعلوقه وان كان لا ينفي تلك الزيادة فلا يكون نسخا حكاه ابن برهان وصاحب المعتمد وغيرهما
 (الرابع) أن الزيادة ان غيرت المزدعليه تغير اثر عيا حتى صار لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها لم
 يمتد به وذلك كزيادة ركعة تكون نسخا وان كان المزدعليه يصح فعله بدون الزيادة لم تكن نسخا كزيادة
 التعريض على الجلد واليه ذهب عبد الجبار كما حكاه عنه صاحب المعتمد وابن الحاجب وغيرهما وحكاه سليمان عن
 اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني والاسترأبادي والبصري

(الخامس) التفصيل بين أن تتصل به فهي نسخ بين أن تنفصل عنه فلا تكون نسخا حكاه ابن برهان عن عبد
 الجبار أيضا واختاره الغزالي

(السادس) إن تكن الزيادة مغيرة لحكم المزدعليه في المستقبل كانت نسخا وان لم تغير حكمه في المستقبل بأن
 كانت مقارنة لم تكن نسخا حكاه ابن فورك عن أصحاب أبي حنيفة قال صاحب المعتمد به قال شيخنا أبو الحسن
 الكرخي وأبو عبد الله البصري

(السابع) أن الزيادة ان رفعت حكما عقليا أو مائت باعتبار الأصل كبراءة الذمة لم تكن نسخا لانا لا نعتقد أن
 العقل يوجب الاحكام ومن يعتقد ايجابه لا يعتقد ان رفعها يكون نسخا وان تضمنت رفع حكم شرعي كانت نسخا
 حتى هذا التفصيل ابن برهان في الاوسط عن أصحاب الشافعي وقال انه الحق واختاره الأمدى وابن الحاجب
 والفخر الرازي والبيضاوي وهو اختيار أبي الحسين البصري في المعتمد وهو ظاهر كلام القاضي أبي بكر الباقلاني
 في مختصر التقریب وظاهر كلام امام الحرمين الجويني في البرهان * قال المصنف الهندي إنه أجود الطرق
 وأحسنها فلهذا اقوال كما ترى *

قال بعض المحققين ان هذه التفاصيل لا حاصل لها وليست في محل النزاع فانه لا ريب عند الكل أن ما رفع حكما
 شرعيا كان نسخا حقيقة وليس الكلام هنا في مقام أن النسخ رفع أو بيان ومالم يكن كذلك فليس بنسخ فان
 القائل انما فصل (١) بين ما رفع حكما شرعيا وما لا يرفع كانه قال ان كانت الزيادة نسخا فهي نسخ والافلا وهذا
 لا حاصل له وانما النزاع منهم هل ترفع حكما شرعيا فتكون نسخا ولا فلا تكون نسخا فلو وقع الاتفاق على انها
 ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على انها ليست بنسخ (٢) ولكن النزاع في الحقيقة انما هو في أن ما رفع أم لا انتهى
 * قال الزركشي في البحر واعلم ان فائدة هذه المسئلة ان ما ثبت انه من باب النسخ وكان مقطوعا به فلا ينسخ
 الا بقطع كالتعريض فان ابا حنيفة لما كان عنده نسخا فاه لانه نسخ للقرآن بخبر الواحد والممكن عند
 الجمهور نسخا فلو اذلا معارضة * وقد ردوا يعني الحنفية بذلك اخبار صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن والزيادة
 نسخ ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد فردوا أحاديث تعين الفاتحة في الصلاة وما ورد في الشاهد واليمين وما ورد
 في إيمان الرقبة وما ورد في اشتراط النية في الوضوء انتهى * واذا عرفت أن هذه هي الفائدة في هذه المسئلة التي
 طالت ذيلها وكثرت شعبها ان عليك الخطب وقد قدمنا في المسئلة التاسعة من مسائل هذا الباب ما عرفت

* المسئلة السادسة عشرة * لا خلاف في أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها لانه كان واجبا في جملة

مسألة أن النقصان
 من العبادة نسخ

(١) كذا بالأصل وصوابه حينما أولمنا والله أعلم اه مصححه

(٢) كذا بالأصل وفي العبارة سقط ظاهر والصواب لوقع الاتفاق على أنها نسخ ولو وقع الاتفاق على أنها لا ترفع
 حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها ليست بنسخ فتأمل اه مصححه اب

مطلب المذهب
التي في نسخ ما
يتوقف عليه صحة
العبادة

العبادة ثم أزيل وجوبه ولا خلاف أيضا في أن ما لا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا لها كذا نقل
الاجاع الآمدي والفخر الرازي * وأما نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة سواء كان جزءا لها كالشطر أو خارجا
كالشروط فاختلغا فيه على مذاهب

(الاول) أن نسخه لا يكون نسخا للعبادة بل يكون بمثابة تخصيص العام قال ابن برهان وهو قول عامائنا وقال ابن
السمعاني إليه ذهب الجمهور من أصحاب الشافعي واختاره الفخر الرازي والآمدي قال الاصفهاني إنه الحق وحكاها
صاحب المعتمد عن الكرخي

(الثاني) أنه نسخ للعبادة وإليه ذهب الحنفية كما حكاها عنهم ابن برهان وابن السمعي
(الثالث) التفصيل بين الشرط فلا يكون نسخه نسخا للعبادة وبين الجزء كالقيام والركوع في الصلاة
فيكون نسخه نسخه نسخا لها وإليه ذهب القضاة عبد الجبار ووافقه الغزالي وصححه القرطبي قالوا لا الشرط
خارج عن ماهية المشروط بخلاف الجزء وهذا في الشرط المتصل أما الشرط المنفصل فقيم لا خلاف في أن
نسخه ليس بنسخ للعبادة لأنهما عبادتان منفصلتان * وقيل إن كان مما لا تجزئ العبادة قبل النسخ الإبه
فيكون نسخه نسخه نسخا لها من غير فرق بين الشرط والجزء وإن كان مما تجزئ العبادة قبل النسخ بدونه فلا يكون
نسخه نسخا لها وهذا هو المذهب الرابع حكاها الشيخ أبو اسحق الشيرازي في الجمع * أحج القائلون بأنه لا يكون
نسخا مطلقا من غير فرق بين الشرط والشطر بأنهما أمران فلا يقتضي نسخ أحدهما نسخ الآخر * وأيضا لو كان
نسخا للعبادة لاقتضت في وجوبها إلى دليل آخر غير الدليل الاول وأنه باطل بالاتفاق * وأحج القائلون بأن
نسخ الشطر يقتضي نسخ العبادة دون نسخ الشرط بأن نقصان الركعة من الصلاة يقتضي رفع وجوب
تأخير التشهد ورفع اجزائها من دون الركعة لأن تلك العبادة قبل النسخ كانت غير مجزئة بدون الركعة * وأجيب
بأن الباقي من العبادة أحكاما مغايرة لأحكامها قبل رفع ذلك الشطر فكان النسخ مغايرا لنسخ تلك العبادة وأيضا
الثابت في الباقي هو الوجوب الأصلي والزيادة باقية على الجواز الأصلي وإنما الرائل وجوبها فارتفع حكم شرعي
لإلى حكم شرعي فلا يكون ذلك نسخا

مسألة الأمور التي
يعرف بها الناسخ

* المسئلة السابعة عشرة في الطريق التي يعرف بها كون الناسخ ناسخا وذلك أمور
(الاول) أن يقتضي ذلك اللفظ بأن يكون فيه ما يدل على تقدم أحدهما وتأخر الآخر قال الماوردي المراد
بالتقدم التقديم في النزول لا في التلاوة فإن العدة بأربعة شهور وعشر سابقة على العدة بالحول في التلاوة مع أنها
ناسخ لها * ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم) فإنه يقتضي
نسخه لثبات الواحد للعشرة ومثل قوله (أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقة)

(الثاني) أن يعرف الناسخ من المنسوخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم كأن يقول هذا ناسخ لهذا أو ما في معنى
ذلك كقوله نهيةكم عن زيارة القبور إلا فزورها

(الثالث) أن يعرف ذلك من فعله صلى الله عليه وآله وسلم كرجه لما عز ولم يجده فإنه يفيد نسخ قوله الشيب
بالشيب جلد مائة وجه بالحجارة * قال ابن السمعي وقد قالوا إن الفعل لا ينسخ القول في قول أكثر الأصوليين
وأنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ للقول بقول آخر فيكون القول منسوخا بمثله من القول والفعل مبين لذلك
(الرابع) اجماع الصحابة على أن هذا ناسخ وهذا منسوخ كمنسوخ يوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ
الحقوق المتعلقة بالمال بالزكاة ذكر معنى ذلك ابن السمعي * قال الرزكشي وكذا حديث من غل صدقة فقال صلى
الله عليه وآله وسلم إنا أخذوها وشطر ماله قال فان الصحابة انقضت على ترك استعمالهم لهذا الحديث فدل ذلك على

نسخه انتهى * وقد ذهب الجمهور إلى أن إجماع الصحابة من أدلة بيان النسخ والمنسوخ قال القاضي يستدل بالإجماع على أن معه خبراً وقع به النسخ لأن الإجماع لا ينسخ به ولم يجعل الصير في الإجماع دليلاً على تعيين النص للنسخ بل جعله متردداً بين النسخ والغلط

(الخامس) نقل الصحابي لتقديم أحد الحكمين وتأخر الآخر إذا لم يدخل للأجتهاد فيه * قال ابن السمعاني وهو واضح إذا كان الخبران غير متواترين أما إذا قال في المتواتر إنه كان قبل الأحاد في ذلك خلاف وجزم القاضي في التقريب بأنه لا يقبل ونقله الصفي الهندي عن الأكثرين لأنه يتضمن نسخ المتواتر بالأحاد وهو غير جائز * وقال القاضي عبد الجبار يقبل بشرط ابن السمعاني كون الراوي له ما واحداً

(السادس) كون أحد الحكمين شريعياً والآخر موافقاً للعادة فيكون الشرعياً ناسخاً وخالف في ذلك القاضي أبو بكر والغزالي لأنه يجوز ورود الشرع بالنقل عن العادة ثم يرد نسخاً ورواه إلى مكانه * وأما حدادته الصحابي وتأخر إسلامه فليس ذلك من دلائل النسخ * وإذا لم يعلم النسخ من المنسوخ بوجه من الوجوه فراجع قوم منهم ابن الحاجب الوقتي وقال الأمدى إن علم افتراقهما مع تعدد الجمع بينهما فنعدي أن ذلك غير متصور الوقوع وإن جوزه قوم وبقدر وقوعه فالواجب إما الوقف عن العمل بأحدهما أو التحخير بينهما إن أمكن وكذلك الحكم فيما إذا لم يعلم شيء من ذلك

مطلب ما إذا لم يعلم
النسخ من المنسوخ
أصلاً

﴿ المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب القياس وما يتصل به من الاستدلال ﴾

(المشتمل على التلازم والاستصحاب وشعر عن قبلنا والاستحسان والمصالح المرسلات)

(ثم ماله اتصال بالاستدلال وفيه فصول سبعة)

﴿ الفصل الأول ﴾ في تعريفه وهو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسميته به ولأنه ليس هو المقيد بمقياس أو ما يقدر به الفعل مقياساً يقال فلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه وقيل هو مصدر رقت الشيء إذا اعتبرته أقيسه قياساً ومقياساً منه قياس الرأي وسعى امرؤ القيس لا اعتباراً له ورأيه * وذكر صاحب الصحاح وابن أبي البقاء في لغة بضم القاف يقال قسسته أقوسه وقساهو على اللغة الأولى من ذوات الياء وعلى اللغة الثانية من ذوات الواو * وفي الاصطلاح جعل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنه * أما في جماع بينهما من حكم أو صفة كذا قال القاضي أبو بكر الباقلاني قال في المحصول واختاره جمهور المحققين مناه * وأما قال معلوم ليتناول الموجود والمعلوم فإن القياس يجري فيه ما جريهما * واعترض عليه بأنه إن أراد به جعل أحد المعلومين على الآخر إثبات مثل حكم أحدهما الآخر فقول به بعد ذلك في إثبات حكم لهما أو نفيه عنه العادة لذلك فيكون تكراراً من غير فائدة * واعترض عليه أيضاً بأن قوله في إثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثبت بالقياس وهو باطل فإن الاعتبار في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع * واعترض عليه بأن إثبات لفظ أو في الحد للابتهام وهو يناقض التعيين الذي هو مقصود الحد * وقال جماعة من المحققين إنه مساواة فرع لأصل في علة الحكم أو زيادته عليه في المعنى المعبر في الحكم * وقال أبو الحسين البصري هو تفصيل حكم الأصل في الفرع لا شتباهاً في علة الحكم عند المجتهد * وقيل إدراج خصوص في عموم * وقيل الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به * وقيل الحاق المختلف فيه بالمتفق عليه * وقيل استنباط الخلف من الجلي * وقيل جعل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل * وقيل جعل الشيء على غيره وأجراه حكم أحدهما على الآخر * وقيل بذل الجهد في طلب

حد القياس لغة
واصطلاحاً

الحق * وقيل جل الشئ على غيره واجزاء حكمه عليه * وقيل جل الشئ على الشئ في بعض أحكامه بضرب من الشئ وعلى كل حكم من هذه الحدود اعتراضات يطول الكلام بكبرها * وأحسن ما يقال في حده استخراج مثل حكم المذكور ما لم يذكر بجماع بينهما فتأمل هذا ثم جده صوابا إن شاء الله * وقال امام الحرمين يتعذر الحد الحقيقي في القياس لاشتراكه على حقائق مختلفة كالحكم فانه قديم والفرع والاصل فانهما حادثان والجامع فانه علة * وافقه ابن المنير على ذلك * وقال ابن الانباري الحقيقي انما يتصور فيما يتركب من الجنس والفصل ولا يتصور ذلك في القياس * قال الاستاذ أبو اسحق اختلف أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين (أحدهما) أنه استدلال المجتهد وفكرة المستنبط (والثاني) أنه المعنى الذي يدل على الحكم في أصل الشئ وفروعه قال وهذا هو الصحيح انتهى * واختلفوا في موضوع القياس قال الروياني وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من الاصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها للاحق كل فرع بأصله * وقيل غير ذلك مما هو دون ما ذكرناه

مبحث حجية القياس

(الفصل الثاني في حجية القياس) * اعلم انه قد وقع الاتفاق على أنه حجة في الأمور الدنيوية * قال الفخر الرازي كافي الأدوية والأغذية وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وآله وسلم وانما وقع الخلاف في القياس الشرعي فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والعقهاء والمتكلمين الى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل به على الأحكام التي يرد بها السمع * قال في المحصول اختلف الناس في القياس الشرعي فقالت طائفة العقل يقتضي جواز التعبد به في الجلة وقالت طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به والأولون قسمان منهم من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع *
أما من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على أن السمع دال عليه ثم اختلفوا في ثلاثه مواضع (الاول) انه هل في العقل ما يدل عليه فقال القفال منا وأبو الحسين البصري من المعتزلة العقل يدل على وجوب العمل به وأما الباقر منا ومن المعتزلة فقد أنكر واذلك (الثاني) أن أبا الحسين البصري زعم أن دلالة الدلائل السمعية عليه ظنية والباقر قالوا قطعية (الثالث) أن القاساني والنهراني ذهبوا الى العمل بالقياس في صورتين (أحدهما) إذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ أو بإيمائه (والصورة الثانية) كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف وأما جمهور العلماء فقد قالوا بسائر الأقيسة

وأما القائلون بأن التعبد لم يقع به فذهب منهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به * ومنهم من لم يقع بذلك بل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة (وأما القسم الثاني) وهم الذين قالوا بأن العقل يقتضي المنع من التعبد به فهم فريقان (أحدهما) خصص ذلك المنع بشرعنا وقال لان مبنى شرعنا الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس وهو قول النظام (والفريق الثاني) الذين قالوا بامتناع ورود التعبد به في كل الشرائع انتهى *

قال الاستاذ أبو منصور المبتون للقياس اختلفوا فيه على أربعة مذاهب (أحدها) ثبوته في العقلية والشرعية وهو قول أصحابنا من الفقهاء والمتكلمين وأكثر المعتزلة (والثاني) ثبوته في العقلية دون الشرعية وبه قال جماعة من أهل الظاهر (الثالث) نفيه في العلوم العقلية وثبوته في الأحكام الشرعية التي ليس فيها نص ولا اجماع وبه قال طائفة من القائلين بأن المعارف ضرورية (والرابع) نفيه في العقلية والشرعية * وبه قال أبو بكر بن داود الاصفهاني انتهى *

مطلب كونه دليلا بالشرع أو بالعقل

والمبتون له اختلفوا أيضا * قال الأكثرون هو دليل بالشرع * وقال القفال وأبو الحسين البصري هو دليل بالعقل والدلالة السمعية وردت مؤكدة له * وقال الدقاق يجب العمل به بالعقل والشرع وجزم به ابن قدامة

بالدليل العقلي القاطع والنص وبالبراءة الأصلية وبالقياس من الشرع وكل واحد من هذه الأنواع يخالفه الآخر بخصوصيته ومابه الاشتراك غير دال على مابه الامتياز لا بلفظه ولا بمعناه فلا يكون دالا على النوع الذي ليس العبارة عن مجموع جهة الاشتراك * قال وأيضا فنحن نوجب اعتبارات أخرى (الاول) اذ انص الشارع على علة الحكم ففهمنا القياس عندنا واجب (والثاني) قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف (والثالث) الاقيسة في أمور الدنيا فان العمل بها عندنا واجب (والرابع) أن يشبه الفرع بالأصل في أن لا نستفيد حكمه الا من النص (والخامس) الاتعاط والازجار بالقصاص والأمثال فثبت بما تقدم أن الآتي بقدر من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة هذا الامر وثبت أن بيانه في صور كثيرة فلا يبقى فيه دلالة البتة على الاخر بالقياس الشرعي * ثم قلنا جعله حقيقة في المجاوزة أولى لوجهين (الاول) أنه يقال فلان اعتبر فانهظ فيجعلون الاتعاط معلول الاعتبار وذلك بوجوب التعاير (الثاني) ان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاط فان الانسان ما لم يستبدل بشيء آخر على حال نفسه لا يكون متعظا ثم أطال في تقرير هذا بما لا طائل تحته *

ويجب عن الوجه الاول بالمعارضة فانه يقال فلان قاس هذا على هذا فاعتبر والجواب الجواب * ويجب عن الثاني بمنع وجود معنى المجاوزة في الاتعاط فان من نظر في شيء من المخوقات فانهظ به لا يقال فيه متصف بالمجاوزة لالفة ولا شرعا ولا عقلا وأيضا يمنع وجود المجاوزة في القياس الشرعي وليس في اللغة ما يفيد ذلك البتة ولو كان القياس مأورا به في هذه الآية لكونه فيه معنى الاعتبار لكان كل اعتبار أو عبور مأورا به واللازم باطل والمنزوم مثله * وبيانه انه لم يقل أحسن من المشرعين ولا من العقلاء أنه يجب على الانسان أن يعبر من هذا المكان الى هذا المكان أو يعبري مع عبور أو يعبر روي الرائي مع أن هذه الامور أدخل في معنى العبور والاعتبار من القياس الشرعي * والحاصل أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ومن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته *

واستدل الشافعي في الرسالة على اثبات القياس بقوله تعالى (فجزاء مثل ما قتل من النعم) قال فهذا تمثيل الشيء ببدله وقال (يحكم به ذوا عدل منكم) وأوجب المثل ولم يقل أي مثل فوكل ذلك الى اجتهادنا ورأينا وأمر بالتوجه الى القبلة بالاستدلال وقال (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) انتهى * ولا يخف أنك أن غاية ما في آية الجزاء هو المجيء بمثل ذلك الصيد وكونه مثله وكول الى العدلين ومفوض الى اجتهادها وليس في هذا دليل على القياس الذي هو الحاق فرع بأصل لعل جملة وكذلك الامر بالتوجه الى القبلة فليس فيه الايجاب تحري الصواب في أمرها وليس ذلك من القياس في شيء *

واستدل ابن سريج على اثبات القياس بقوله تعالى (ولو روده الى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) قالوا أولو الامر هم العلماء والاستنباط هو القياس * ويجب عنه بأن الاستنباط هو استخراج الدليل عن المدلول بالنظر فيما يفيد من العموم أو الخصوص أو الاطلاق أو التقييد أو الاجال أو التبين في نفس النصوص أو نحو ذلك مما يكون طريقا الى استخراج الدليل منه * ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصا بالقياس المنصوص على علمه وقياس الفجوى ونحوه لا بما كان ملحقا بمسالك من مسالك العلة التي هي محض رأي لم يدل عليها دليل من الشرع فان ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به *

واستدل أيضا بقوله (ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها) الآية قال لان القياس تشبيه الشيء

بالشيء فاجاز من فعل من لا يخفى عليه خافية فهو ممن لا يخالون الجهالة والنقص أجوز وذلك (١) من فعل من لا يخفى عليه خافية لأننا نعلم أنه صحيح ولا يجوز من فعل من لا يخالون الجهالة والنقص لأننا لنقطع بصحته بل ولا نظن ذلك لما في فاعله من الجهالة والنقص

واستدل غيره بقوله تعالى (قال بن يحيى العظام وهي رميم قل يحيبها الذي أنشأها أول مرة) ويحجب عنه بمنع كون هذه الآية تدل على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام وغاية ما فيها الاستدلال بالآثار السابقة على الآثار اللاحقة وكون المؤثر فيها واحدا وذلك غير القياس الشرعي الذي هو ادراج فرع تحت أصل لعل له جامعة بينهما واستدل ابن تيمية على ذلك بقوله تعالى (إن الله بأمر بالعدل والاحسان) وتقريره أن العدل هو التسوية والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم فيتناوله عموم الآية ويحجب عنه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب بوجه من الوجوه ولو سلمنا كان ذلك في الأقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها فإنه لا تسوية إلا في الأمور المتوازنة ولا توازن إلا عند التقاطع بنفي الفارق لا في الأقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي ونوع من أنواع الظنون الزائفة وخسلة من خصال الخيالات المختلفة *

وإذا عرفت الكلام على ما استدلوا به من الكتاب العزيز لا بآيات القياس فاعلم أنهم قد استدلوا لا بآياته من السنة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخرجه أحد وأبو داود والترمذي وغيرهم من حديث الحارث بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبه قال حدثنا ناس من أصحابنا عمن معاذ قال لما بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن قال كيف تقضي إذا عرض لك قضاء قال أقضي بكتاب الله قال فإن لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال أجتهد رأيي ولا ألو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يشاء فلهما رسول الله والله والكلام في اسناد هذا الحديث يطول وقد قيل إنه مما تلقى بالقبول * وأجيب عنه بأن اجتهاد الرأي هو عبارة عن استقراء الجهد في الطلب للحكم من النصوص الخفية ورد بأنه إنما قال أجتهد رأيي بعد عدم وجوده اندك الحكم في الكتاب والسنة وما دلت عليه النصوص الخفية لا يجوز أن يقال إنه غير موجود في الكتاب والسنة . وأجيب عن هذا الرد بأن القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلا بد من حمل الاجتهاد في الرأي على ما عدا القياس فلا يكون الحديث حجة لا بآياته واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة . يكون بالتسليم بالبراءة الأصلية أو بأصالة الاباحة في الأشياء أو في الحظر على اختلاف الأقوال في ذلك أو بالتسليم بالمصالح والتسليم بالاحتياط وعلى تسليم دخول القياس في اجتهاد الرأي فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التي يسوغ العمل بها والرجوع إليها كالقياس الذي علقه منصوصة والقياس الذي قطع فيه بنفي الفارق في الدليل الذي يدل على الأخذ بتلك القياسات المبنية على تلك المسالك التي ليس فيها الا مجرد الخيالات المختلفة والشبه الباطلة * وأيضا فعلى التسليم لدلالة الحديث الأعلى العمل بالقياس في أيام النبوة لأن الشرع إذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل في الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) ولا معنى للإكمال الا وفاء النصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد فرد أو باندرج ما يحتاج إليه تحت العمومات الشاملة * ومما يؤيد ذلك قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقوله (ولا تطعوا ولا يابس الا في كتاب مبين)

(١) قوله وذلك الخ من رد الاستدلال بالآية لا من تقريره وفي العبارة سقط قبله ولعل أصل المؤلف هكذا ويحجب عنه بأنه يجوز ذلك من فعل الخ تأمل اه مصححه

واستدلوا أيضا بانثبات عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله أرأيت لو كان على أبيك دين ففضيته
 أكان يجزئ عنه قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى وقوله لرجل سأله فقال أيقضى أحدنا شهوته ويؤجر
 عليه فقال أرأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر قال نعم قال فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر وقال
 لمن أنكر ولد الذي جاءت به امرأته أسود هل لك من إبل قال نعم قال فما ألوانها قال حرق قال فهل فيها من أورك
 قال نعم قال فمن أين قال له لعله نزع عرق قال وهذا لعله نزع عرق وقال لعله مر وقد قبل امرأته وهو صائم أرأيت لو
 تمضمض بماء وقال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وهذه الأحاديث ثابتة في دواوين الإسلام وقد وقع منه
 صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلي جزءاً في ألفيته صلى الله عليه وآله وسلم
 ويحجب عن ذلك بأن هذه الأقيسة صادرة عن الشارع لمعصوم الذي يقول الله سبحانه فيها جاء به عنه (إن هو
 إلا وحى يوحى) ويقول في وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل
 النزاع فإن القياس الذي كلاً منافياً لما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجوب اتباعه ولا كان كلامه وحيابله
 من جهة نفسه الأمانة وبعبارة المغلوب بالخطأ وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجج بالقياسات الصادرة عنه
 صلى الله عليه وآله وسلم

واستدلوا أيضا باجماع الصحابة على القياس قال ابن عقيل الحنبلي وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله
 وهو قطعي وقال الصوفي المندى دليل الاجماع هو المعول عليه لجمهور المحققين من الأصوليين وقال الرازي في
 المحصول مسلك الاجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين وقال ابن دقيق العيد عندي أن المعتبر اشتراك
 العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقا وغربا بقرنا بعد قرن عند جمهور الأمة إلا عند شذوذ متأخرين قال وهذا
 أقوى الأدلة ويجاب عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فإن المحققين بذلك إنما جاؤوا بآيات عن أفراد من الصحابة
 محصورين في غاية القلة فكيف يكون ذلك اجماعا لجمهورهم مع تفرقهم في الاقطار واختلافهم في كثير من المسائل
 ورد بعضهم على بعض وانكار بعضهم لما قاله البعض كما ذلك معروف وبيانه أنهم اختلفوا في الجمع الاخوة على
 أقوال معروف وفتوانكار بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا في مسئلة الزوج وأم وأخوة لأم وأخوة لأب وأم وأنكر
 بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا في مسئلة الخلع وهكذا وقع الانكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأي
 منهم والقياس إن كان منه فظاهر وإن لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كما في هذه المسائل التي ذكرناها ولو
 سلمنا لكان ذلك الاجماع إنما هو على القياسات التي وقع النص على علها والتي قطع فيها بنفي الفارق في الدليل على
 أنهم قالوا بجميع أنواع القياس الذي اعتبره كثير من الأصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الإبل وتسافر
 فيها الأذهان حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء وتمتعفل فيها العقول حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر ولا
 من الشرع السمحة السهلة في قبيل ولا دير وقد صرح عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال تركتكم على الواضحة
 ليها كنهها رجاءت نصوص السكتاب العزيز بما قد نامن أكمال الدين وبما يفيد هذا المعنى وبصحح دلالاته
 ويؤيد برأيه

قف على القياس
 المأخوذه

واذا عرفت ما حررناه وتقرر لديك جميع ما قررناه فاعلم أن القياس المأخوذه هو ما وقع النص على علته وما قطع
 فيه بنفي الفارق وما كان من باب أقوى الخطاب أو لمن الخطاب على اصطلاح من يسعى ذلك قياسا وقد قدمنا
 أنه من مفهوم الموافقة

ثم اعلم أن نفاة القياس لم يقولوا بأحد كل ما ينفي قياسا إن كان منصوفا على علته أو مقطوعا فيه بنفي الفارق
 بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته وبهذا يهون عليك الخطب

ويصغر عندك ما استعظموه ويقرب لديك ما بعدوه لان الخلاف في هذا النوع الخاص صار لغظيما وهو من حيث المعنى متفق على الاخذ به والعمل عليه واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لاعقلا ولا شرعا ولا عرفا وقد قدمنا لك ان ما جاؤا به من الأدلة العقلية لا تقوم بالحجة بشئ منها ولا تستحق تطويرا لذيول البحث بذكرها. ويبان ذلك انهم ضايعوا ما قالوه في ذلك ان النصوص لا تنفي بالاحكام قائمات متناهية والحوادث غير متناهية. ويجب ان هذا بما قلناه من اخباره عز وجل لهذه الأمة بأنه قد اكمل لها دينها وبما أخبرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها.

ثم لا يخفى على ذي لب صحيح وفهم صالح ان في عمومات الكتاب والسنة ومطالقاتها ما وخصوصها ما يفي بكل حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرفة وجهله من جهله.

الفصل الثالث في أركان القياس وهي أربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ولا بد من هذه الأربعة الأركان في كل قياس ومنهم من ترك التصريح بالحكم وذهب الجمهور الى أنه لا يصح القياس الا بعد التصريح به قال ابن السمعاني ذهب بعضهم الى جواز القياس بغير أصل قال وهو من خلط الاجتماع بالقياس والصحيح انه لا بد من أصل لفرع لا تنفرع الا عن أصول انتهى. والاصل يطلق على أمور منها ما يقتضي العلم به العلم بغيره ومنها ما لا يصح العلم بالمعنى الابنه ومنها الذي يعتبر به ما سواه ومنها الذي يقع القياس عليه وهو المراد هنا قد وقع الخلاف فيه فقيل هو النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق وبه قال القاضي أبو بكر والمعتزلة وقال الفقهاء هو محل الحكم المشبه به قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح قال الفخر الرازي الاصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق باعتبار تفرع العلة عليه وقال جماعة منهم ابن رمان ان هذا النزاع لغظي يرجع الى الاصطلاح فلا مشاحة فيه أو الى اللغة فهي تجوز اطلاقه على ما ذكره وقيل بل يرجع الى تحقيق المراد بالاصل وهو يطلق تارة على الغالب وتارة على الوضع اللغوي كقولهم الاصل عدم الاشتراك وتارة على ارادة التعبد الذي لا يعقل معناه كقولهم خروج النجاسة من محل وايجاب الطهارة في محل آخر على خلاف الاصل. قال الآمدي يطلق الاصل على ما ينفرع عليه غيره وعلى ما يعرف بنفسه ولم يبين عليه غيره كقولنا تحريم الربا في التقدين أصل وهذا منشأ الخلاف في أن الاصل تحريم النبيذ والنص أو الحكم قالوا تفقوا على أن العلة ليست أصلا انتهى. وعلى الجملة إن الفقهاء يسمون محل الوفاق أصلا ومحل الخلاف فرعا ولا مشاحة في الاصطلاحات ولا يتعلق بتطوير البحث في هذا كثير فائدة فالاصل هو المشبه به ولا يكون ذلك الا لمحل الحكم لان نفس الحكم ولا دليله والفرع هو المشبه به لا حكمه والعلة هي الوصف الجامع بين الاصل والفرع. والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لاصله. ولا يكون القياس صحيحا الا بشرط اثني عشر لا بد من اعتبارها في الاصل

مبحث أركان
القياس واطلاقات
الاصل

(الاول) أن يكون الحكم الذي أراده تعديته الى الفرع ثابتا في الاصل فانه لو لم يكن ثابتا فيه بأن لم يشرع فيه حكم ابتداء أو شرع ونسخ لم يمكن بناء الفرع عليه.

(الثاني) أن يكون الحكم الثابت في الاصل شرعيا فلو كان عقليا أو لغويا لم يصح القياس عليه لان بحثنا انما هو في القياس الشرعي واختلاف اهل يثبت القياس على النفي الاصيل وهو ما كان قبل الشرع فن قال ان نفي الحكم الشرعي حكم شرعي يجوز القياس عليه ومن قال انه ليس بحكم شرعي لم يجوز القياس عليه.

(الثالث) أن يكون الطريق الى معرفة سمعية لان ما لم تكن طريقه سمعية لا يكون حكما شرعيا وهذا عند من ينفي التحسين والتقبيح العقليين لا عند من يثبتهما.

(الرابع) أن يكون الحكم ثابتا بالنص هو الكتاب أو السنة وهو شرط جواز القياس على الحكم الثابت بمفهوم

شروط القياس
المعتبرة في الاصل

الموافقة أو المخالفة قال الزركشي لم يتعرض ضوالة ويجهه أن يقال إن قلنا إن حكمهما النطق فواضح وإن قلنا كالمقياس فيلتحقان به انتهى والظاهر أنه يجوز القياس عليهما عند من أثبتهما لأنه ثبت بهما الأحكام الشرعية كما يشتهرهما بالمطوق * وأما ما ثبت بالاجماع ففيه وجهان قال الشيخ أبو إسحق الشيرازي وابن السمعاني (أحكما) الجواز وحكاه ابن برهان عن جمهور أصحاب الشافعي (والثاني) عدم الجواز ما لم يعرف النص الذي أجمعوا لأجله قال ابن السمعاني وهذا ليس بصحيح لأن الاجماع أصل في اثبات الأحكام كالتصانيف فإذا جاز القياس على الثابت بالنص جاز على الثابت بالاجماع

(الخامس) أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعاً أصلاً آخر واليه ذهب الجمهور وخالف في ذلك بعض الحنابلة والمعتزلة فأجازوه * واحتج الجمهور على المنع بأن العلة الجامعة بين القياسين أن اتحدت كان ذكر الأصل الثاني تطوياً بلا فائدة فيستغنى عنه بقياس الفرع الثاني على الأصل الأول وإن اختلفت لم ينقض القياس الثاني بعدم اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم * وقسم الشيخ أبو إسحق الشيرازي هذه المسئلة إلى قسمين (أحدهما) أن يستلزم من الثابت بالقياس نفس المعنى الذي ثبت به ويقاس عليه غيره قال وهذا لا خلاف في جوازه (والثاني) أن يستلزم منه معنى غير المعنى الذي قيس به على غيره ويقاس عليه غيره قال وهذا فيه وجهان (أحدهما) وبه قال أبو عبد الله البصري الجواز (الثاني) وبه قال الكرخي المنع وهو الذي يصح الآن لأنه يؤدي إلى اثبات حكم في الفرع بغير علة الأصل وذلك لا يجوز وكذا صححه في القواطع ولم يذكر الغزالي غيره

(السادس) أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع أم لا لو كان شاملاً له خرج عن كونه فرعاً وكان القياس ضائعاً بخلافه عن الفائدة بالاستغناء عنه بدليل الأصل ولأنه لا يكون جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً أولى من العكس

(السابع) أن يكون الحكم في الأصل متفقاً عليه لأنه لو كان مختلفاً فيه احتج إلى إثباته أولاً وجوز جماعة القياس على الأصل المختلف فيه لأن القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه في جواز التسليم به فسقوط ذلك في ركن من أركانه أولى واختلّفوا في كيفية الاتفاق على الأصل فشرط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط لينضبط فائدة المناظرة * وشرط آخرون أن يتفق عليه الأمة * قال الزركشي والصحيح * الأول واختار في المنتهى أن المعارض إن كان مقلداً لم يشترط الاجماع إذ ليس له منع ما ثبت مذهبه له وإن كان مجتهداً اشترط الاجماع لأنه ليس مقتدياً بما لم يقدّم عليه فإذا لم يكن الحكم مجمعاً عليه ولا منصوباً عليه جاز أن يمنع

(الثامن) أن لا يكون حكم الأصل ذاتياً قياساً مركباً وذلك إذا اتفق على إثبات الحكم في الأصل ولكنه معلل عند أحدهما بعلة أخرى يصلح كل منهما أن يكون علة وهذا يقال له مركب الأصل لاختلافهم في نفس الوصف أولاً لكن منع أحدهما وجودها في الفرع وهذا يقال له مركب الوصف لاختلافهم في نفس الوصف هل له وجود في الأصل أم لا وكلام الصفي الهندسي يقتضي تخصيص القياس المركب بالأول وخالفه الآمدي وابن الحاجب وغيرهما فجعلوه متناولاً للقسمين وقد اختلف في اعتبار هذا الشرط والجمهور وعلى اعتباره وخالفهم جماعة فلم يعتبروه وقد طول الأصوليون والجدليون الكلام على هذا الشرط بما لا طائل تحته

(التاسع) أن لا يكون متعبد به في ذلك الحكم بالقطع فإن تعبدنا فيه بالقطع لم يجز فيه القياس لأنه لا يفيد الاظن وقد ضعف ابن الأنباري القول بالمنع وقال بل ما تعبدنا فيه بالعلم جاز أن يثبت بالقياس الذي يفيد وقد قسم المحققون القياس إلى ما يفيد العلم وإلى ما لا يفيد * وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان لعل هذا الشرط مبني على أن دليل الأصل وإن كان قطعياً وعلمنا العلة وجودها في الفرع قطعاً فنفس اللاحق وإثبات مثل حكم

الأصل للفرع ليس بقطعي * وقد تقدم ابن دقيق العيد إلى مثل هذا الفخر الرازي (العاشر) أن لا يكون معدولا به عن قاعدة القياس كشهادة خزينة وعدد الركعات ومقادير الحدود وما يشابه ذلك لأن إثبات القياس عليه إثبات للحكم مع منافاه وهو معنى قول الفقهاء الخارج عن القياس لا يقاس عليه * ومن ذكر هذا الشرط الفخر الرازي والأمدى وابن الحاجب وغيرهم وأطلق ابن برهان أن مذهب أصحاب الشافعي جواز القياس على ما عدل به عن سنن القياس وأما الحنفية وغيرهم فنهوه وكذلك منع منه السكرخي بإحدى خلال (إحداها) أن يكون ما ورد على خلاف الأصول قد نص على علمته (ثانيها) أن تكون الأمة مجمعة على تعادل ما ورد به الخبر وأن اختل في علمته (ثالثها) أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الأصول وأن كان مخالفا للقياس على أصل آخر

(الحادي عشر) أن لا يكون حكم الأصل مغلطا على خلاف في ذلك (الثاني عشر) أن لا يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل الأصل لأن الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد منه بالضرورة فلو تقدم لزم اجتماع النقيضين أو الضدين وهو محال هذا حاصل ما ذكره من الشروط والمعتبرة في الأصل * وقد ذكر بعض أهل الأصول شروطا والحق عدم اعتبارها (ثالثا) أن يكون الأصل قد انعقد الاجماع على أن حكمه معلل ذلك بشرط الميرسي والشرعيف المرتضى (وإنها) أن يشترط في الأصل أن لا يكون غير محصور بالعدد * قال ذلك جماعة وخالفهم الجمهور (ومنها) الاتفاق على وجود العلة في الأصل قاله البعض وخالفهم الجمهور

واعلم أن العلة ركن من أركان القياس كما تقدم فلا يصح بدونها لأنها الجالبة بين الأصل والفرع * قال ابن فورل من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة * وقال ابن السمعاني ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه والحق ما ذهب إليه الجمهور من أنها معتبرة لا بد منها في كل قياس *

وهي في اللغة اسم لما يغير الشيء بحصوله أخذ من العلة التي هي المرض لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض يقال اعتدل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم وقيل إنها مأخوذة من العلة بعد النيل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة * وأما في الاصطلاح فاختلغا فيها على أقوال

(الأول) أنها المعرفة بالحكم بأن جعلت عاملا على الحكم أن وجد المعنى وجد الحكم قاله الميرفي وأبو زيد من الحنفية وحكاها سليم الرازي في التقرير بعبارة بعض الفقهاء * واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج (الثاني) أنها الموجبة للحكم بأنها لا تجعل الله وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقيج العقلين والعلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل

(الثالث) أنها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالي وسليم الرازي * قال الصفي الهندي وهو قريب لأبأس به

(الرابع) أنها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازي

(الخامس) أنها الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتقلا على مصلحة صالحة لأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم

(السادس) أنها التي يعلم الله صلاح المتعبدين بالحكم لاجلها وهو اختيار الرازي وابن الحاجب

قف على معنى العلة
لغة والأقوال التي
فيها اصطلاحا

(السابع) انها المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لاجلها والعلية اسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والامارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثر * وقد ذهب المحققون الى أنه لا بد من دليل على العلة ومنهم من قال انها تحتاج الى دليلين يعلم بأحدهما انها علة وبالأخر انها صحيحة * وقال ابن فورك من أصحابنا من قال يعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجودها وارتفاعها بارتفاعها وهما شرطان

مطلب شرط
العلة

(الاول) أن تكون مؤثرة في الحكم فان لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة * هكذا قال جماعة من أهل الاصول ومزادهم بالتأثير المناسبة قال القاضي في التقريب معنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لاجلها دون شيء سواها * وقيل معناها انها جالبة للحكم ومقتضية له (الثاني) أن تكون وصفا ضابطا بأن يكون تأثيرها بالحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة لخفاها فلا يظهر الحاق غيرها بها * وهل يجوز كونها نفس الحكم وهي الحاجة الى جلب مصلحة أو دفع مفسدة قال الرازي في الحصول يجوز وقال غيره بمنع * وقال آخرون ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها واختاره الآمدي والفي الهندي * واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها أي مظنها بدلا عنها ما لم يعارضه قياس

(الثالث) أن تكون ظاهرة جليلة والالم يمكن اثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له في الخفاء * كذا ذكره الآمدي في جده

(الرابع) أن تكون سالمة بحيث لا يرد هانص ولا اجماع

(الخامس) أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها ووجه ذلك أن الأقوى أحق بالحكم كما أن النص أحق بالحكم من القياس

(السادس) أن تكون مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقص والكسر فان عارضها نقض أو كسر بطات

(السابع) أن لا تكون عدما في الحكم الثبوتي أي لا يعلل الحكم الوجودي بالوصف العدمي قاله جماعة وذهب الآخرون الى جوازه * قال المانعون لو كان العدم علة للحكم الثبوتي لكان مناسباً ومظنة واللازم باطل وأجيب بمنع بطلان اللازم

(الثامن) ان لا تكون العلة المتعدية هي المحل أو جزء منه لان ذلك يمنع من تعديتها

(التاسع) ان ينتفي الحكم بانتفاء العلة والمراد انتفاء العلم أو الظن به اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول

(العاشر) ان تكون أوصافها مساهمة أو مدلولاً عليها * كذا قال الأستاذ أبو منصور

(الحادي عشر) أن يكون الاصل المقيس عليه معللاً بالعلة التي يعاقب عليها الحكم في الفرع بنص أو اجماع (١)

(الثاني عشر) أن لا تكون موجبة للفرع حكماً وللأصل حكماً آخر غيره

(١) تنبيه اعلم أنه كان قد سقط من الاصل الذي ابتلينا به الشرط الحادي عشر برمته فالحقنا مكانه عبارة حصول المأمول لكون عبارته لا يخرج في الغالب عن عبارة هذا الكتاب لكونه مجرداً منه بحذف الدلائل والردود وبعض الاقوال الساقطة ولأن العلم أمانة في أطواق الرجال لزمننا التنبيه على ذلك ولانه ربما يكون في عبارة الاصل هنا بعض زيادة كعزو لهذا الشرط الى من شرطه من الاصوليين فان وافقت عبارة الاصل فيها والا فيسكن في الحاق الزيادة التي تكون فليتنبه لذلك كتبه مصححه اسمعيل الخطيب الاسعدي

(الثالث عشر) ان لا توجب ضددين لانها حينئذ تكون شاهدة للحكمين متضادين قاله الأستاذ أبو منصور
 (الرابع عشر) أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الأصل خلافا لقوم
 (الخامس عشر) ان يكون الوصف معينا لان رد الفرع اليها لا يصح الا بهذه الوساطة
 (السادس عشر) أن يكون طريق اثباتها شرعا كالحكم * ذكره الأمدى في جرده
 (السابع عشر) أن لا يكون وصفا مقدر * قال الهندى ذهب الأكرهون الى انه لا يجوز التعليل بالصفات
 المقدره خلافا للقليل من المتأخرين
 (الثامن عشر) ان كانت مستنبطة فالشرط أن لا ترجع على الأصل باطلاله أو ابطال بعضه لئلا يفضى الى ترك
 الرجوع الى المرجوح اذ الظن المستفاد من النص أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط لانه فرع له والفرع
 لا يرجع على ابطال أصله والالزم أن يرجع الى نفسه بالابطال
 (التاسع عشر) ان كانت مستنبطة فالشرط أن لا تعارض بمعارض منافي موجود في الأصل
 (العشرون) ان كانت مستنبطة فالشرط أن لا تتضمن زيادة على النص أى حكما غير ما أثبتته النص
 (الحادى والعشرون) أن لا تكون معارضة لعله أخرى تقتضى نقيض حكمها
 (الثاني والعشرون) اذا كان الأصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة موجبة لازالة ذلك الشرط
 (الثالث والعشرون) أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لانه موهوم ولا يخصوصه بالاستثناء
 حينئذ عن القياس

(الرابع والعشرون) أن لا تكون مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالاثبات على أصل منصوص عليه
 بالنفي * فهذه شروط العلة وقد ذكرت لها شروط غير معتبرة على الأصح * منها ما شرطه فيها الحنفية وأبو عبد الله
 البصرى وهو تعدى العلة من الأصل الى غيره فلو وقفت على حكم النص لم تؤثر في غيره وهذا يرجع الى التعليل
 بالعلة القاصرة وقد وقع الاتفاق على انها اذا كانت منصوصة أو مجمعا عليها صح التعليل بها * حكى ذلك القاضى
 أبو بكر وابن برهان والصفى الهندى وخالفهم القاضى عبد الوهاب فنقل عن قوم أنه لا يصح التعليل بها على
 الاطلاق سواء كانت منصوصة أو مستنبطة * قال وهذا قول أكثر أهل العراق انتهى * وأما اذا كانت العلة
 المقاصرة مستنبطة فهي محل الخلاف * فقال أبو بكر القفال بالمنع * وبمثله قال ابن السمعاني ونقله امام الحرمين
 عن الحلبي * وقال القاضى أبو بكر وجهه رأى أصحاب الشافعى بالجواز قال القاضى عبد الوهاب هو قول جميع
 أصحابنا وأصحاب الشافعى * وحكاها الأمدى عن أحمد * قال ابن برهان في الوجيز كان الأستاذ أبو اسحق من الغلاة
 في تصحيح العلة المقاصرة ويقول هي أولى من المتعدية * واحتج بأن وقوفها يقتضى نفي الحكم عن الأصل في النفي
 كما كان تمييزا مؤثرا في الاثبات وهذا احتجاج فاسد واستدلال باطل * ومنها أن لا يكون وصفها حكما شرعا
 عند قوم لانه معلول فكيف يكون علة والمختار جواز تعليل الحكم الشرعى بالوصف الشرعى * ومنها ان تكون
 مستنبطة من أصل مقطوع بحكمه عند قوم والمختار عدم اعتبار ذلك بل يكتفى بالنظر * ومنها القطع بوجود العلة
 في الفرع عند قوم منهم اليزدوى والمختار الاكتفاء بالنظر * ومنها أن لا تكون مخالفة لمذهب صاحبى * وذلك عند
 من يقول بحجية قول الصحابي لا عند الجمهور *

مطلب الشرط
 التي اشترطها قوم
 وليست معتبرة
 على الأصح

وقد اختلفوا في جواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم فان كان الاتحاد بالنوع مع الاختلاف بالشخص كتعليل
 ابا حنيفة قتل زيد برده وقتل عمر بالقصاص وقتل خالد بالزنا مع الاحصان فقد اتفقوا على الجواز ومن نقل
 الاتفاق على ذلك الأستاذ أبو منصور البغدادي والأمدى والصفى الهندى * وأما اذا كان الاتحاد بالشخص

مطلب الخلاف
 في جواز تعدد
 العلل

فقل لا خلاف في امتناعه بعل عقلية * وحكى القاضى الخلاف في ذلك فقال ثم اختلفوا اذا وجب الحكم العقلى بعلتين فقل لا يرتفع الابارتفاعهما جميعا * وقيل يرتفع بارتفاع احدهما * واما تعدد العلل الشرعية مع الاتحاد في الشخص كتعليق قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه فيه القصاص وزنى مع الاحصان فان كل واحد منهما يوجب القتل بمجرد فعل يصح تعليقه باحدة دمه مهما معاملا اختلفوا في ذلك على مذاهب

قف على المذاهب
التي في تعدد العلل
الشرعية

(الاول) المنع مطلقا منصوصة كانت أو مستنبطة * حكاه القاضى عبد الوهاب عن متقدمي أصحابهم وجرم به الصيرفي واختاره الآمدى ونقله القاضى وامام الحرمين (الثاني) الجواز مطلقا واليه ذهب الجمهور كما حكاه القاضى في التقرير * قال وبهذا نقول لان العلل علامات وأمارات على الاحكام لا موجهة لها فلا يستحيل ذلك قال ابن رهران في الوجيز انه الذي استقر عليه رأى امام الحرمين

(الثالث) الجواز في المنصوصة دون المستنبطة واليه ذهب أبو بكر بن فورك والفخر الرازى وأتباعه وذكر امام الحرمين ان القاضى يميل اليه وكلام امام الحرمين هذا هو الذي اعتمد به الحاجب في نقل هذا المذهب عن القاضى كما صرح به في مختصر المنتهى ولكن النقل عن القاضى مختلف كما عرفته

(الرابع) الجواز في المستنبطة دون المنصوصة حكاه ابن الحاجب في مختصر المنتهى وابن المنير في شرحه للبرهان وهو قول غريب * والحق ما ذهب اليه الجمهور من الجواز * وكما ذهبوا الى الجواز فقد ذهبوا أيضا الى الوقوع ولم يمنع من ذلك عقل ولا شرع *

شروط الفرع

وأما ما يشترط في الفرع فامور أربعة (أحدها) مساواة علته لعلة الاصل (والثاني) مساواة حكمه لحكم الاصل (والثالث) أن لا يكون منصوصا عليه (والرابع) أن لا يكون متقدما على حكم الاصل

مبحث مسالك
العلة وعددها

الفصل الرابع في الكلام على مسالك العلة وهي طرق الدلالة عليها * ولما كان لا يكتفي في القياس بمجرد وجود الجامع في الاصل والفرع بل لابد في اعتباره من دليل يدل عليه وكانت الدلالة إما النص أو الاجماع أو الاستنباط احتاجوا الى بيان مسالك العلة * وقد أضاف القاضى عبد الوهاب الى الدلالة الثلاثة دليلا رابعا وهو العقل ولم يعتبره الجمهور بل جعلوا طريق اثبات العلة هو السمع فقط *

وقد اختلفوا في عددها هذه المسالك فقال الرازى في المحصول هي عشرة النص والابناء والاجماع والمناسبة والدوران والسنن والتقسيم والشبه والطرد وتنقيح المناط قال وأمور آخر اعتبرها قوم وهي عندنا ضعيفة انتهى * واختاف أهل الأصول في تقديم مسالك الاجماع على مسالك النص أو مسالك النص على مسالك الاجماع فن قدم الاجماع نظرا الى كونه أرجح من ظواهر النصوص لانه لا يتطرق اليه احتمال النسخ ومن قدم النص نظرا الى كونه أشرف من غيره وكونه مستندا للاجماع وهذا مجرد اصطلاح في التأليف فلا مشاحة فيه

وسند كرم من المسالك هي احدى عشر مسلكا

مسالك الاجماع

المسلك الاول * الاجماع وهو نوعان اجماع على علة معينة كتعليق ولاية المال بالصغر واجماع على أصل التعليق وان اختلفوا في عين العلة كاجماع السلف على أن الرابي الاصناف الاربعة مععل وان اختلفوا في العلة ماذا هي * وقد ذهب الى كون الاجماع من مسالك العلة جمهور والاصوليين كما حكاه القاضى في التقرير ثم قال وهذا لا يصح عندنا فان القياسيين ليسوا كل الامة ولا تقوم الحجة بقولهم وهذا الذي قاله صحيح فان المخالفين في القياس كلا أو بعضهم بعض الامة فلا تتم دعوى الاجماع بدونهم وقد تكلف امام الحرمين الجويني في البرهان لدفع هذا فقال إن منكري القياس ليسوا من علماء الامة ولا من جملة الشريعة فان معظم الشريعة صدرت عن

قف على هفوة
عظيمة من رجل
عظيم

الاجتهاد والنصوص لا تفي بعشر معشار الشرعية انتهى * وهذا كلام يقضى من قائله المحجب فان كون منكري القياس ليسوا من عاماء الامة من أبطال الباطلات وأقبح التعصبات ثم دعوى ان نصوص الشرعية لا تفي بعشر معشارها لا تصدر الا عن من لم يعرف نصوص الشرعية حق معرفتها * وحكى ابن السمعاني عن بعض أصحاب الشافعي أنه لا يجوز القياس على الحكم المجمع عليه ما لم يعرف النص الذي أجبه وأعليه انتهى * وهذا يدعو عند التحقيق الى نفي كون الاجماع من مسالك العلة * ثم القائلون بان الاجماع من مسالك العلة لا يشترطون فيه أن يكون قطعيًا بل يكفيون فيه بالاجماع الظني فزادوا هذا المسلك ضعفًا الى ضعفه

مسلك النص على العلة

* المسلك الثاني * النص على العلة قال في المحصول ونعني بالنص ما يكون دلالة على العلة ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة * أما القاطع فيكون صريحًا وهو قولنا العلة كذا أو سبب كذا أو مؤثر كذا أو واجب كذا أو لاجل كذا كقوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل) * وأما الذي لا يكون قاطعًا فلائحة اللام وإن والباء * أما اللام فكقولنا ثبت لكذا كقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) * وأما إن فكقوله (إنهم امن الطوافين) * وأما الباء فكقوله (ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله) هذا حاصل كلامه * قال الامام الشافعي متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نفيه أدلة وأعلاما (١) ابتدنا اليه وهو أولى ما يسلك * واعلم انه لا خلاف في الاخذ بالعلة اذا كانت منصوطة أو أعلاما مختلفة أو اهل الاختصاص من باب القياس أم من العمل بالنص فذهب الى الاول الجهمي وذهب الى الثاني النافون للقياس فيكون الخلاف على هذا اللفظ وعند ذلك يهون الخطب ويصغر ما استعظم من الخلاف في هذه المسئلة * قال ابن فورل ان الاخذ بالعلة المنصوطة ليس قياسا وإنما هو استسالك باللفظ نص الشارع فان لفظ التعليل اذا لم يقبل التأويل عن كل ما يجري العلة فيه كان المتعلق به استدلالا بلفظ قاض بالعموم *

قف على فصل الخطاب في خلافهم في الاخذ بالعلة المنصوطة

واعلم ان التعليل قد يكون مستفادًا من حرف من حروفه وهي كي واللام واذن ومن والباء والغاء وإن ونحو ذلك وقد يكون مستفادًا من اسم من أسمائه وهي لعل كذا أو موجب كذا أو سبب كذا أو مؤثر كذا أو لاجل كذا * يقضى كذا ونحو ذلك وقد يكون مستفادًا من فعل من الافعال الدالة على ذلك كقوله عالت بكذا وشبهت كذا بكذا ونحو ذلك وقد يكون مستفادًا من سياق فانه قد يدل على العلة كما يدل على غيرها *

انقسام النص على العلة الى صريح وظاهر وانقسام كل الى أقسام

وقد قسموا النص على العلة الى صريح وظاهر قال الأمدى فالصريح هو الذي لا يحتاج فيه الى نظر واستدلال بل يكون اللفظ موضوعًا في اللغة كقوله قال ابن الانباري ليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى انتهى *

ثم الصريح ينقسم الى أقسام أعلاها أن يقول لعل كذا أو سبب كذا أو نحو ذلك وبعده أن يقول لاجل كذا أو من أجل كذا * قال ابن السمعاني وهو دون ما قبله لان لفظ العلة تعلم به العلة من غير واسطة بخلاف قوله لاجل فانه يفيد معرفة العلة بواسطة أن العلة مالا جلها الحكم والدال بلا واسطة أقوى وكذا قال الاصفهاني * وبعده أن يقول كي يكون كذا فان الجويني في البرهان جعلها من الصريح وخالفه الرازي * وبعده اذا فان أبا اسحق الشيرازي والغزالي جعلاه من الصريح وجعله الجويني في البرهان من الظاهر * وبعده ذكر المفعول له نحو ضربته تأديبا *

وأما الظاهر فينقسم الى أقسام أعلاها اللام ثم أن المفتوحة المنخفضة ثم ان المكسورة الساكنة بناء على أن الشروط اللغوية أسباب ثمة ان المشددة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم إنهم امن الطوافين عليكم * قال صاحب

(١) قوله أدلة وأعلاما كذا بالاصل ولعل الصواب أمارة وعلة والله أعلم اهـ

التنقيح كذا عدوها من هذا القسم والحق أنها التحققي الفعل ولا حظ لها في التعليل والتعليل في الحديث فهو من
الكلام وقد نقل ابن الأنباري إجماع النحاة على أنها لا ترد للتعليل قال وهي في قوله أنها من الطوائف عليهم
اللائق كيدلان علة طهارة سورها هي الطوائف ولو قدرنا محيى قوله من الطوائف بغير أن لا فاد التعليل فلو كانت
للتعليل أعمدت العلة بعدها ولا يمكن أن يكون التقدير لأنها لا لوجب فتحها ولا مستفيد التعليل من الكلام
ثم البناء قال ابن مالك وضابطه أن يصلح غالباً في موضع الكلام كقوله تعالى (ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله) وقوله
سبحانه (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم) وجعل من ذلك الآمدي والصفى الهندي قوله تعالى (جزاء عما كانوا
يعملون) ونسبه بعضهم إلى المعتزلة وقيل هي للقبالة كقولك هذا بذلك لأن المعطى يعوض عنه يعطى مجاناً
ثم الغاء إذا علق بها الحكم على الوصف وذلك نوعان (أحدهما) أن يدخل على السبب والعلة ويكون الحكم
مقدماً كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تخمروا رأسه فإنه يبعث عليكم مبلياً (الثاني) أن يدخل على الحكم ويكون
العلة مقدمة كقوله تعالى (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) (والسارق والسارقة فاقطعوا)
لأن التقدير من زنى فاجلدوه ومن سرق فاقطعوه ثم لم يل على رأى الكوفيين من النحاة فأنهم قالوا أنها في كلام
الله للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجي لا استحالة عليه ثم اذ ذكره ابن مالك نحو (واذا عزله وهم رمى عليهم
اللائق فأو إلى السكف) ثم حتى كما ذكره ابن (١) نحو قوله تعالى (حتى يعطوا الجزية) (حتى يعلم المجاهدون
منكم) (حتى لا تكون فتنة) ولا يخفى ما في هذه الثلاثة المتأخرة من جملة دلائل التعليل من الضعف الظاهر
وقد عدها صاحب التنقيح لأجرام نحو (لا جرم أن لهم النار) وعدها أيضاً جميع أدوات الشرط والجزاء وعدها
إمام الحرمين منها الواو وفي هذا من الضعف ما لا يخفى على عارف بما في اللغة العربية

ضابط مسلك الأيمان
والتنبيه وتنوعه
تسعة أنواع

﴿ المسلك الثالث ﴾ الإيماء والتنبيه وضابطه الاقتران بوصف لولم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيجمل
على التعليل دفعا للاستبعاد وحاصله أن ذكره يمتنع أن يكون للفائدة لانه عبث فيتمتع أن يكون لفائدة
وهي إما كونه علة أو جزءاً علة أو شرطاً أو لا يظهر كونه علة لانه لا كثيراً في تصرفات الشرع وهو أنواع (الاول)
تعليل الحكم على العلة بالفاء وهو على وجهين (أحدهما) أن تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم مقدماً كقوله
صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الذي وقصته ناقته فإنه يحشم يوم القيامة مبلياً (ثانيهما) أن تدخل الفاء على
الحكم وتكون العلة مقدمة وذلك أيضاً على وجهين (أحدهما) أن تكون الفاء دخلاً على كلام الشارع
مثل قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) (وثانيهما) أن تدخل على
رواية الراوي كقوله سهار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسجد . وزنى ما عزم فرجم كذا في المحصول وغيره
﴿ النوع الثاني ﴾ أن يذكر الشارع مع الحكم وصفاً لولم يكن علة لعرض عن الفائدة إمام مع سؤال في محله
أو سؤال في نظيره (فالاول) كقول الأعرابي واقعت أهلي في رمضان فقال اعتق رقبة فإنه يدل على أن الوقاع
علة للاعتاق والسؤال مقدر في الجواب كأنه قال إذا واقعت فكفر (الثاني) كقوله وقد سأله الخليفة إن أبي
أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أفينفعه إن حججت عنه فقال أ رأيت لو كان علي أبيك دين فقضيته أ كان ينفعه
قالت نعم فذكر نظيره وهو دين الأدي فنبه على كونه علة في النفع والالزام العبث وذهب جماعة من الأصوليين
إلى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع جواباً عما من الممكن أن يكون
الحكم استثنافاً لا جواباً وذلك كمن تصدى لتدريس فأخبره تلميذه بموت السلطان فأمره عقب الأخبار بقراءة
درسه فإنه لا يدل على تعليل القراءة بذلك الخبر بل الأمر بالاشتغال بما هو بصدده وترك ما لا يعنيه

(١) كذا بالأصل بسقوط المضاف إليه فانظر من هو كتيبه مصححه

﴿النوع الثالث﴾ أن يفرق بين الحكمين الوصف نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم للراجل سهم وللغارس سهمان فان ذلك يفيدان الموجب للاستحقاق للسهم والسهمين هو الوصف المذكور

﴿النوع الرابع﴾ أن يذكر عقب الكلام أو في سياقه شيئاً لولم يعمل به الحكم المذكور ولم ينظم الكلام كقوله تعالى (وذروا البيع) لان الآية سيقت لبيان وقت الجمعة وأحكامها فلم يعمل النبي عن البيع بكونه مانعاً من الصلاة أو شاغلاً عن المشي اليها كان ذكره بمثابة لالان البيع لا يمنع منه مطلقاً

﴿النوع الخامس﴾ ربط الحكم باسم مشتق فان تعليل الحكم به مشعر بالعلية نحو أكرم زيدا العالم فان ذكر الوصف المشتق مشعر بأن الأكرام لأجل العلم

﴿النوع السادس﴾ ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء كقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً) أي لأجل تقواه (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) أي لأجل توكله لان الجزاء يتعقب الشرط

﴿النوع السابع﴾ تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه كقوله تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن) (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض) (ولو جعلناه قرآناً أنجيماً لقابلوا لولا فصلت آياته)

﴿النوع الثامن﴾ إنكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق لخلق لفائدة ولا للحكمة بقوله (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً) وقوله (أحسب الإنسان أن يترك سدى) وقوله (ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما الا بالحق)

﴿النوع التاسع﴾ إنكاره سبحانه أن يسوي بين المختلفين ويفرق بين المتماثلين (فالاول) كقوله (أفجعل المسلمين كالجبريين) (والثاني) كقوله (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وقد اختلف في اشتراط مناسبة الوصف المؤمن اليه للحكم في الأنواع السابقة فاشتراطه امام الحرميين الجويين والغزالي * وذهب الاكثرون الى عدم اشتراطه * وذهب قوم الى التفصيل فقالوا ان كان التعليل فهم من المناسبة كما في قوله لا يقض القاضي وهو غضبان اشترط وأما غيره فلا يشترط واختاره ابن الحاجب * وحكى الهندي تفصيلاً وهو اشتراطه في ترتيب الحكم على الاسم دون غيره وحكى ابن المنير تفصيلاً وهو اشتراطه في ترتيب الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم (١) تفصيلاً آخر وهو ان كان الاسم المشتق يتناول معهوداً معيناً فلا يتعين للتعليل ولو كان مناسباً بل يحتل أن يكون تعريفاً وأما إذا علق بعام أو منكر فهو تعليل

﴿المسلك الرابع﴾ الاستدلال على علية الحكم بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا قال القاضي في التقریب * وصورته أن يفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلاً بعد وقوع شيء فيعلم أن ذلك الفعل إنما كان لأجل ذلك الشيء الذي وقع كأن يسجد صلى الله عليه وآله وسلم للسجود فيعلم أن ذلك السجود إنما كان لسجود وقع منه * وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره كرحم ماعز * وهكذا الترتيب له حكم الفعل كتركه صلى الله عليه وآله وسلم للطيب والصيد وما يجتنبه المحرم فان المعلوم من شاهد الحال ان ذلك لأجل الاحرام

﴿المسلك الخامس﴾ السبر والتقسيم وهو في اللغة الاختبار ومنه الميل الذي يختبر به الجرح فانه يقال له المسبار وسمي هذا به لان المنساطر يتقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها هل تصلح للعلية أم لا وفي الاصطلاح هو قسمان (أحدهما) أن يدور بين النفي والاثبات وهذا هو المنحصر (والثاني) أن لا يكون كذلك وهذا هو المنتشر (فالاول) أن تحصر الاوصاف التي يمكن التلخيص بها اللقيس عليه ثم اختبرها في المقيس وابطال ما لا يصلح منها

(١) كذا بالأصل والحكاية لهذا التفصيل الآخر اما ابن المنير أيضاً فيكون قد شطط هنا واول العطف وغيره وسقط اسمه من العبارة فليرجع لاصل صحيح اهـ مصححه

مسلك الاستدلال
بفعله صلى الله عليه
وسلم

مسلك السبر
والتقسيم وتقسيمه
الى منحصر
ومنتشر
مطابق المنحصر

بدليله * وذلك الابطال اما بكونه ماضي أو وصفا طرديا أو يكون فيه نقض أو كسر أو خفاء أو اضطراب في تعيين
 الباقي للعلية * وقد يكون في القطعيات كقولنا العالم إما أن يكون قديما أو حادثا بطل أن يكون قديما ثبت أنه حادث
 وقد يكون في الظنيات نحو أن تقول في قياس الذرة على البر في البرية بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم
 ما يصلح للبروية في بادي الرأي الا الطعم والقوت والكيل لكن الطعم والقوت لا يصلح لذلك بدليل كذا
 فتعين الكيل قال الصفي الهندي وحصول هذا القسم في الشرعيات عسر جدا * ويشترط في صحة هذا المسلك
 أن يكون الحكم في الاصل معلا مناسب خلافا للغير الى وان يقع الاتفاق على أن العلة لا تتركب فيها كما في مسألة
 الربا فأما لو لم يقع الاتفاق لم يكن هذا المسلك صحيحا لانه اذا بطل كونه علة مستقلة جاز أن يكون جزءا من أجزائها
 واذا انضم الى غيره صار علة مستقلة فلا بد من ابطال كونه علة أو جزء علة * ويشترط أيضا أن يكون حاصرا
 لجميع الاوصاف وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها في ذلك أو يحجز عن اظهار وصف زائد والا فيكفي
 المستدل أن يقول بحثت عن الاوصاف فلم أجده سوى ما ذكرته والاصل عدم مساوئها وهذا اذا كان أهلا
 للبحث * ونازع في ذلك بعض الاصوليين ومنهم الاصفهاني فقال قول المعلل في جواب طالب الحصر بحثت
 وسبرت فلم أجده غير هذه الاشياء فان ظفرت بعلة أخرى فأبرزها والافراز مك ما يارزني قال وهذا فاسد لان سببه
 لا يصلح دليلا لان الدليل ما يعلم به المدلول ومحال أن يعلم طالب الحصر الانحصار ببخته ونظيره وجهله لا يوجب
 على خصمه أمرا * واختار ابن برهان التفصيل بين المجتهد وغيره

مطلب المنتشر
 والمذاهب التي فيه

* (القسم الثاني) المنتشر وذلك بأن لا يدور بين النسفي والاثبات أو دار ولكن كان الدليل على نفي علية
 ماعدا الوصف المعين فيه ظنيا * واختاروا في ذلك على مذاهب

(الاول) انه ليس بحجة مطلقة الا في القطعيات ولا في الظنيات حكاه في البرهان عن بعض الاصوليين
 (الثاني) أنه حجة في العمليات فقط لانه يحصل غلبة الظن * واختاره امام الحرمين الجويني وابن برهان وابن
 السمعاني قال الصفي الهندي هو الصحيح

* (الثالث) أنه حجة للمناظر دون المناظر واختاره الآمدي وقال امام الحرمين في الاساليب انه يغيب الطالب
 مذهب الخصم دون تصحيح مذهب المستدل اذ لا يمتنع أن يقول ما بطلته باطل وما اخترته باطل * وحكى ابن
 العربي أنه دليل قطعي وعزاه الى الشيخ أبي الحسن والقاضي وسائر أصحاب الشافعي قال وهو الصحيح فقد نطق به
 القرآن ضمننا ونصر يحافي مواطن كثيرة * فنضمن قوله تعالى (وقالوا ما في بطون هذه الأنعام) الى قوله
 (حكيم عليم) ومن التصريح قوله (ثمانية أزواج) الى قوله (الظالمين) وقد أنكر بعض أهل الاصول أن يكون
 السبر والتقسيم مسلكا قال ابن الانباري في شرح البرهان السبر يرجع الى اختبار اوصاف المحل وضبطها
 والتقسيم يرجع الى ابطال ما يظهر ابطاله منها فاذا لا يكون من الادلة وانما تسامح الاصوليون بذلك * قال ابن
 المنير والمسئلة لقاصده مسلك السبر والتقسيم أن المنفي لا يخلو بحال في نفس الامر أن يكون مناسبا أو شبيها
 أو طردا لانه إما أن يشتمل على مصلحة أو لا فان اشتمل على مصلحة فاما أن تكون منضبطة للفهم أو كلية لا تنضبط
 (فالاول) المناسبة (والثاني) الشبه * وان لم يشتمل على مصلحة أصلا فهو الطرد المردود فان كان ثم مناسبة
 أو شبهة (بمعنى (١) السبر والتقسيم وان كان عريضا عن المناسبة قطعاً ينفع السبر والتقسيم أيضا

مسلك المناسبة

* (المسلك السادس) المناسبة ويعبر عنها بالخاله والمصلحة والاستدلال ورعاية المقاصد ويسمى استخراجها
 تخرج المناط وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه * ومعنى المناسبة هي تعيين العلة بمجرد ابداء

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب فذلك يعني عن السبر أو فقير السبر الخ والله أعلم اه مصدحه

المناسبة مع السلامة عن القوادح لا ينص ولا غيره والمناسبة في اللغة الملازمة والمناسب الملائم * قال في المحصول
الناس ذكر وافي تعريف المناسب شيئين (الأول) أنه المفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيله وإبقاءه وقد يعبر عن
التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرّة لأن ما قصد إبقاؤه فإلته مضرّة وإبقاؤه دفع للمضرّة * ثم هذا
التحصيل والإبقاء قد يكون معلوماً وقد يكون مظنوناً وعلى التقديرين فإما أن يكون دينياً أو دنيوياً * والمنفعة
عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقاً إليها والمضرّة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقاً إليه واللذة قيل في حدها أنها
إدراك الملائم والألم إدراك المنافي * والصواب عندي أنه لا يجوز تعديدهما إلى ما من أظهر ما يجده الحس من نفسه
ويذكر بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبين غيره ما وبين غيرهما كما كان كذلك يتعدى ذكر تعريفه بما هو
أظهر منه (الثاني) أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات فإنه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة في الجمع
بينهما في سلك واحد متلائم انتهى *

قف على حدود
المنفعة والمضرّة
واللذة والألم

وقد اختلف في تعريفها القائلون بمنع تعليل أفعال الله سبحانه بالأغراض والقائلون بتعليلها بها * فالأولون قالوا
أنها الملائم لأفعال العقلاء في العادات أي ما يكون بحيث يقصد العقلاء تحصيله على مجاري العادة بتحصيل مقصود
مخصوص * والآخرون قالوا أنها ما تجلب للإنسان نفعاً أو تدفع عنه ضرراً * وقيل هي ما لو عرض على العقول
تلقيها بالقبول كذا قال اللطفي * قيل وعلى هذا فإثباتها على الخصم متعسر لأنه لا يمتنع أن يقول عقلي لا يتلقى هذا
بالقبول ومن ثم قال اللطفي هو حجة للناس لأنه لا يكابر نفسه لا للناظر * قال الغزالي والحق أنه يمكن إثباته على
الجاحدين بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط فإذا أبداه الممثل فلا يلتفت إلى حججه انتهى * وهذا صحيح فإنه لا يلزم
المستدل إلا ذلك * وقال ابن الحاجب إن المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما
يصالح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة ودفع مفسدة فإن كان الوصف خفياً أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو
المظنة لأن الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للشبهة والفعل المقضي عرفاً عليه بالعمد في العمدة قال الصفي الهندي
وهو ضعيف لأنه اعتبر في ماهية المناسبة ما هو خارج عنه وهو اقتران الحكم بالوصف وهو خارج عن ماهية
المناسب بدليل أنه يقال المناسبة مع الاقتران دليل العلة ولو كان الاقتران داخل في الماهية لم يصح هذا * وأيضاً
فهو غير جامع لأن التعليل بالمنضبط جائز على ما اختاره قائل هذا الحد والوصف غير متحقق فيها مع تحقق المناسبة
وقد احتج إمام الحرمين على إفرادها العلمية بتسلك أصحابها فإثباتهم بإدقون غير المنصوص بالمنصوص إذا غلب
على ظنه أنه يضاهيه معنى أو يشبهه * ورد بأنه لم ينقل إلينا أنهم كانوا يتسكرون بكل ظن غالب فلا يبعد التعبد مع
نوع من الظن الغالب ونحن نعلم ذلك النوع * ثم قال إمام الحرمين فالأولى الاعتماد على التمام والالتفات إلى
الأمر بالقياس *

تقسيم المناسب
باعتبار حصول
المقصود

واعلم أنه قد يحصل بالمناسب المقصود به من شرع الحكم بقيننا كصلاح البيع للحل أو ظناً كصلاحه القصاص
لحفظ النفس وقد يصح لها على السواء كذا الخبر لحفظ العقل لأن الإقدام مساوٍ للإحجام وقد يكون في الحصول
أرجح كنه كالحاجة إلى تحصيل التناسل ويجوز التعليل بجميع هذه الأقسام وأنكر بعضهم صحة التعليل
بالثالث وبعضهم بالرابع * قال الصفي الهندي الأصح يجوز أن كان في أحاد الصور والشاذة وكان ذلك الوصف في
أغلب الصور من الجنس ففضيلاً إلى المقصود والأفلا * أما إذا حصل القطع بأن المقصود من شرع الحكم غير ثابت
فقال الحنفية يعتبر التعليل به والأصح لا يعتبر سواه ما لا تعبد فيه كالحقوق نسب المشرق في المغرب وما فيه نسب
كاستبراء جارية اشتراها أبائهم في المجلس *

مطلب انقسام
المناسب الى
حقيقي واقناعي
والحقيقي الى ثلاثة
اقسام ضروري
وحاجي وتحسيني

والمناسب ينقسم الى حقيقي واقناعي * والحقيقي ينقسم الى ماهو واقع في محل الضرورة ومحل الحاجة ومحل التحسين

(الاول) الضروري وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة على حفظها وهي خمسة (أحدها) حفظ النفس بشرعية المقاصد فانه لولا ذلك لتأرجح الخلق واختل نظام المصالح (ثانيها) حفظ المال بأمرين (أحدهما) إيجاب الضمان على المتمدن فان المال قوام العيش (وثانيهما) القطع بالسرقة (ثالثها) حفظ النسل بتعريم الزنا وإيجاب العقوبة عليه بالحد (رابعها) حفظ الدين بشرعية القتل بالردة والقتال للكفار (خامسها) حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر فان العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة فاختلاله يؤدي الى مفاسد عظيمة * واعتراض على دعوى اتفاق الشرائع على الجنسية المذكورة بأن الخمر كانت مباحة في الشرائع المتقدمة وفي صدر الاسلام ورد بأن المباح منها في تلك الشرائع هو ما لا يبلغ الى حد السكر المزيل للعقل فانه محرم في كل ملة كذا قال الغزالي * وحكاها ابن القشيري عن القفال ثم نازعه فقال تواتر الخبر أنها كانت مباحة على الإطلاق ولم يثبت أن الإباحة كانت الى حد لا يزيل العقل * وكذا قال النووي في شرح مسلم ولفظه وأما ما يقوله من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرما فباطل لا أصل له انتهى * قلت وقد تأملت التوراة والانجيل فلم أجدهما الا بإباحة الخمر مطلقا من غير تقييد بعدم السكر بل فيهما التصريح بما يتعقب الخمر من السكر وإباحة ذلك فلم يتم دعوى اتفاق الملل على التعريم وهكذا تأملت كتب أنبياء بني اسرائيل فلم أجدها ما يدل على التقييد أصلا * وقد زاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الأعراض فان عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم وما فدى بالضرر وري فهو بالضرر ورة أولى وقد شرع في الجنابة عليه بالقذف الحد وهو أحق بالحفظ من غيره فان الانسان قد يتجاوز عن جنى على نفسه أو ماله ولا يكاد أحد أن يتجاوز عن جنى على عرضه ولهذا يقول قائلهم

يهون علينا أن تصاب جسدنا * وتسلم أعراضنا وعقولنا

قالوا ويلحق بالجنسية المذكورة مكمل الضرر وري كتحريم قليل المسكر وجوب الحد فيه وتحريم البدعة والمبالغة في عقوبة المبتدع الداعي اليها والمبالغة في حفظ النسب بتعريم النظر واللبس والتعزير على ذلك (القسم الثاني) الحاجي وهو ما يقع في محل الحاجة لا محل الضرورة كالأجارة قائما بمينة على ميسر الحاجة الى المساكن مع القصور عن ملكها أو امتناع مالكها عن بذلها عارية وكذلك المساقاة والقراض * ثم اعلم أن المناسبة قد تكون جلية فتنتهي الى القطع كالضروريات وقد تكون خفية كالعماني المستنبطة للدليل الاجردي احتمال اعتبار الشرع لها وقد يختلف التأثير بالنسبة الى الجلاء والخفاء

(القسم الثالث) التحسيني وهو قسمان (الاول) (١) ماهو غير معارض للقواعد كتعريم القاذورات فان نفرة (١) كذا بالاصل الذي بأيدينا من دون ذكر القسم الثاني فيما بعد فله سقط من بعض النسخين لكن ترشدا ليه المقابلة وعبرة التحصيل والحاصل * نص الاولى والثالث كالتحسينات والحث على مكارم الاخلاق وهذا منه مالا يعارض قاعدة معتبرة كتعريم القاذورات ومنه ما يعارضها كشرعية الكتابة اهـ * ونص الثانية وأما ما لا يكون ضروريا ولا محتاجا اليه فهي تحسينات وهي قد تكون على وفق الدليل كتعريم تناول القاذورات وقد تكون على خلاف الدليل كشرعية الكتابة فانها وان كانت حسنة الا أنها يبيع الرجل ماله بماله وهو على خلاف الدليل اهـ وعبرة حصول المأمول هنا الثالث التحسيني وهو ما يكون غير معارض للقواعد فاقصر على ذكر القسم الاول فقط كتبه مصححه

الطباع منها القذارته بمعنى يناسب حرمة تناولها حشا على مكارم الاخلاق كما قال تعالى (ويحرم عليهم الخبائث) وكما قال صلى الله عليه وآله وسلم بعثت لأتكم مكارم الاخلاق ومنه سلب العبد اهلية الشهادة لانها منصب شريف والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم وقد استشكل هذا ابن دقيق العيد لان الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد وابطاله الى مستحقة ودفع اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة واعتبار نقصان العبد في الرتبة والمنصب من مراتب التحسين وترك مرتبة الضرورة لمرتبة التحسين بعيد جدا نعم لو وجد لفظ يستند اليه في رد شهادته و يعمل بهذا التعليل لكان له وجه فأما مع الاستقلال بهذا التعليل ففيه هذا الاشكال وقد ذكر بعض أصحاب الشافعي أنه لا يعلم من رد شهادة العبد مستندا أو وجها * وأما سلب ولايته فهو في محل الحاجة لان الاطفال تستدعي استغراقا وفرغا والعبد مستغرق بخدمة سيده فتغوى يص أمى الطفل اليه اضرار بالطفل أما الشهادة فتتفق أحيانا كالرواية والفتوى *

ثم اعلم أن المناسب ينقسم باعتبار شهادته الشرع له بالملاءمة والتأثير وعدمها الى ثلاثة أقسام لانه اما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم أنه ألغاه أو لا يعلم واحد منهما

(القسم الاول) ما علم اعتبار الشرع له والمراد بالعلم الر حبان والمراد بالاعتبار ايراد الحكم على وفقه لا التخصيص عليه ولا الالغاء اليه واللام تكن العلة مستفادة من المناسبة وهو المراد بقوله شهد له أصل معين * قال الغزالي في شفاء العليل المعنى بشهادة أصل معين للوصف أنه مستنبط منه من حيث ان الحكم أثبت شرعا على وفقه * وله أربعة أحوال لانه اما أن يعتبر نوعه في نوعه أو في جنسه أو جنسه في نوعه أو في جنسه

(الحالة الاولى) أن يعتبر نوعه في نوعه وهو خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه في عمومته كقياس القتل بالثقل على القتل بالحد وفي وجوب القصاص بجامع كونه قتلا عمدا وانا فانه قد عرف تأثير خصوص كونه قتلا عمدا وانا في خصوص الحكم وهو وجوب القصاص في النفس في القتل بالحد (١) ومثل هذا أن يقال إنه اذا ثبت أن حقيقة السكر اقضت حقيقة الحرمان فالنبيذ يلحق بالجر لانه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين وهذا القسم يسمى المناسب للملازم وهو متفق عليه بين القياسيين

(الحالة الثانية) أن يعتبر نوعه في جنسه كقياس تقديم الاخوة لابوين على الاخوة لاب في النكاح على تقديمهم في الارث فان الاخوة من الاب والام نوع واحد في الصورتين ولم يعرف تأثيره في التقديم في ولاية النكاح ولكن عرف تأثيره في جنسه وهو التقديم عليهم فيما ثبت لكل واحد منهم عند عدم الام (٢) كما في الارث وهذا القسم دون ما قبله لان المقارنة بين المثالب بحسب اختلاف المحلين أقرب من المقارنة بين نوعين مختلفين

(الحالة الثالثة) أن يعتبر جنسه في نوعه كقياس اسقاط القضاء عن الحائض على اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر بتعليل المشقة والمشقة جنس واسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يستعمل على صنفين اسقاط قضاء الكل واسقاط قضاء البعض وهذا أولى من الذي قبله لان الابهام في العلة أكبر محذور من الابهام في المعاول (الحالة الرابعة) اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم وذلك كتعليل كون حشد الشرب ثمانين بانه مظنة القذف لكونه مظنة الافتراء فوجب أن يقام مقامه قياسا على الخاوة فانها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه وهذا كالذي قبله

- (١) يظهر أنه سقط هنا بيان تأثير عمومته في عمومته بأن يقال عطفه على ما قبله وتأثير جنسه وهو الجنابة على المحل المعصوم في جنس الحكم وهو مطلق القصاص والله أعلم كتبه مصححه
- (٢) كذا بالاصل ولعل الصواب عند عدم الأب والله أعلم اهـ مصححه

مطلب انقسام
المناسب باعتبار
شهادة الشرع
وعدمها الى ثلاثة
أقسام

(القسم الثاني) ما علم الغناء الشرع له كما قال بعضهم بوجوب الصوم ابتداء في كفارة الملك الذي واقع في رمضان لان القصد منه الانزجار وهو لا ينزجر بالعتق فهذا وان كان قياسا لكون الشرع الغناء حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين فالقول به مخالف للنص فكان باطلا

(القسم الثالث) ما لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه وهو الذي لا يشهد له أصل معين من أصول الشرع يعمد بالاعتبار وهو المسمى بالمصالح المرسله وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به قال الزركشي وليس كذلك فان العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطابق المناسبة ولا معنى للمصلحة المرسله الا ذلك * قال الفخر الرازي في المحصول وبالجملة فالأوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشرع اليها وكل ما كان التفات الشرع اليه أكثر كان ظن كونه معتبرا أقوى وكلما كان الوصف والحكم أخص كان ظن كونه ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم كدفع كونه لا محالة مقدم ما على ما يكون أعم منه * وأما المناسب الذي علم أن الشرع ألغاه فهو غير معتبر أصلا * وأما المناسب الذي لا يعلم أن الشارع ألغاه أو اعتبره فذلك يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا والافهموم كونه وصفا مصلحيا فهو دله بالاعتبار وهذا القسم المسمى بالمصالح المرسله انتهى * قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى وغيره معتبر هو المرسل فان كان غريبا أو ثبت الغاؤه فردودا اتفاقا * وان كان ملائمة قد صرح الامام والغزالي بقوله وذكر عن مالك والشافعي * والختار رده وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كناية انتهى * وسند كرم للمصالح المرسله بحثا مستقلا في الفصل السابع ان شاء الله

(القسم الرابع) (١) أن المناسب إما مؤثر أو غير مؤثر أو غير الملائم إما غريب أو مرسل أو ملغى (الصف الأول) المؤثر وهو أن يدل النص أو الإجماع على كونه علة تدل على تأثيره في عين الحكم أو نوعه في نوعه (الصف الثاني) الملائم وهو أن يعتبر الشارع عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف لا بنص ولا إجماع وسمى ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وهذه المرتبة دون ما قبلها (الصف الثالث) الغريب وهو أن يعتبر عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف فقط ولا يعتبر عين الوصف في جنس الحكم ولا عينه ولا جنسه في جنسه بنص ولا إجماع كالاسكار في تحريم الخمر فانه اعتبر عين الاسكار في عين الحكم بترتيب التحريم على الاسكار فقط * ومن أمثلة الغريب توريب المبتوتة في مرض الموت إلحاقا بالقاتل الممنوع من الميراث تعليل بالمعارضة بقبض القصد فان المناسبة ظاهرة لكن هذا النوع من المصلحة لم يعمد اعتباره في غير هذا الخاص فكان غريبا لذلك (الصف الرابع) المرسل غير الملائم وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن الحاجب الاتفاق على رده وحكاية غيره عن الأكثرين (الصف الخامس) الغريب غير الملائم وهو مرسل ودود بالاتفاق * واختلفوا هل تنخرم المناسبة بالمعارضة التي تدل على وجود مفسدة أو فوات مصلحة تساوي المصلحة أو ترجع عليها على قولين (الأول) أنها تنخرم واليه ذهب الأكثرون واختاره الصيدلاني وابن الحاجب لان دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة ولان المناسبة أمر عرفي والمصلحة اذا عارضها ما يساويها لم تعد عند أهل العرف مصلحة (الثاني) أنها لا تنخرم واختاره الفخر الرازي في المحصول والبيضاوي في المنهاج وهذا الخلاف انما هو اذا لم تكن المعارضة دالة على انتفاء المصلحة أما اذا كانت كذلك فهي قاذرة

(المسالك السابع) الشبه ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشئ على مثله وهو عام أريد به خاص اذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لان كل قياس لا بد فيه من كون الغرض شبيها بالأصل بجماع بينهما وهو من أهم (١) كذا بالأصل ولعل الصواب التقسيم الرابع يعني من تقسيمات المناسب بالاعتبارات المختلفة كما يظهر لك من المطالب التي كتبناها بالهامش تدبر كتبه مصححه

مبحث انقسام
المناسب من حيث
التأثير وعدمه
والملاءمة وعدمها
الى خمسة أصناف

مسلك الشبه

ما يجب الاعتناء به * قال ابن الأنباري لست أرى في مسائل الأصول مسألة أعجض منه وقد اختلفوا في تعريفه فقال امام الحرمين الجويني لا يمكن تحديده وقال غيره يمكن تحديده فقل هو الجمع بين الاصل والفرع يوصف يوهم اشتغاله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين كقول الشافعي في النية في الوضوء والتيمم طهارتان فأني تفرقان كذا قال الخوارزمي في الكافي * قال في المحصول ذكر وافي تعريفه وجهين *

(الاول) ما قاله القاضي أبو بكر وهو أن الوصف إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته وإما لا يناسبه بذاته لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه بذاته (فالاول) هو الوصف المناسب (والثاني) الشبه (والثالث) الطرد

(الثاني) الوصف الذي لا يناسب الحكم إما أن يكون عرفاً بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم وإما أن لا يكون كذلك والاول هو الشبه لانه من حيث هو غير مناسب بظن أنه غير معتبر في حق ذلك الحكم ومن حيث إنه علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر الاوصاف ليس كذلك يكون ظن اسناد الحكم اليه أقوى من ظن اسناده الى غيره انتهى * وحكي ابن الأنباري في شرح البرهان عن القاضي أنه ما يوهم الاشتغال على وصف مخيل ثم قال وفيه نظر من جهة أن الخصم قد ينازع في إيهام الاشتغال على مخيل إما حقاً أو عناداً ولا يمكن التقرير عليه * قال الزركشي والذي في مختصر القريب من كلام القاضي أن قياس الشبه هو الحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للأصل في الاوصاف من غير أن يعتد أن الاوصاف التي شابه الفرع بها الأصل علة حكم الأصل * وقيل الشبه هو الذي لا يكون مناسباً للحكم ولكنه عرفاً باعتبار جنسه القريب في الجنس القريب * واختلف في الفرق بينه وبين الطرد فقل إن الشبه الجمع بينهما يوصف يوهم المناسبة كما تقدم والطرد الجمع بينهما مجرد الطرد وهو السلامة عن النقص ونحوه * وقال الغزالي في المستقصى الشبه لا بد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعل الحكم وإن لم يناسب الحكم قال وإن لم يريدوا بقياس الشبه هذا فلا أدري ما أرادوا به وبهم فمسأله عن الطرد المحض * والحاصل أن الشبه والطرد يجمعان في عدم الظهور في المناسب ويتخالفان في أن الطرد يعمد من الشارع عدم الاتفات اليه وسمى شبهالانه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة يجزم المجتهد بعدم مناسبة ومن حيث اعتبار الشرع له في بعض الصور يشبه المناسب فهو بين المناسب والطرد * وفرق امام الحرمين بين الشبه والطرد بأن الطرد نسبة ثبوت الحكم اليه ونفيه على السواء والشبه نسبة الثبوت اليه مترجحة على نسبة النفي فافترقا * قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى ويميز معنى الشبه عن الطرد بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتي بأن مناسبة عقلية وإن لم يرد الشرع به كالا سكار في التحريم * مثاله طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهم المناسبة انتهى *

واختلفوا في كونه حجة أم لا على مذاهب

(الاول) انه حجة واليه ذهب الاكثرون

(الثاني) أنه ليس بحجة قال ابن السمعاني وبه قال أكثر الخنفية واليه ذهب من ادعى التحقيق منهم واليه ذهب القاضي أبو بكر والاستاذ أبو منصور وأبو اسحق المرزوي وأبو اسحق الشيرازي وأبو بكر الصيرفي والقاضي أبو الطيب الطبري

(الثالث) اعتباره في الأشياء الراجعة الى الصورة

(الرابع) اعتباره فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم بأن يظن أنه مستلزم لعل الحكم في شيء كان كذلك

مطلب الخلاف

في كونه حجة

أولاً وحجج

الطرفين

صح القياس سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى واليه ذهب الفخر الرازي وحكاه القاضي في التقرير عن

ابن سريج

(الخامس) ان تمسك به المجتهد كان حجة في حقه ان حصلت غلبة الظن والا فلا وأما المناظر فيقبل منه مطلقا هذا ما اختاره الغزالي في المستصفى *

وقد احتج القائلون بأنه حجة بأنه يفيد غلبة الظن فوجب العمل به * واحتج القائلون بأنه ليس بحجة بوجهين (الاول) أن الوصف الذي كان شبهه ان كان مناسبا فهو معتبر بالاتفاق وان كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق

(الثاني) أن المعتقد في اثبات القياس على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه * وأجيب عن الاول بأننا لانسلم ان الوصف اذا لم يكن مناسبا كان مردودا بالاتفاق بل لا يكون مناسبا ان كان مستلزما للناسب أو عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو غير مردود وعن الثاني بأننا نقول في اثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله (فاعتبروا) على ما ذكرنا انه يجب العمل بالظن * ويجب ان هذين الجوابين اننا لانسلم ان ما كان مستلزما للناسب كالمناسب ولا يحصل به الظن بحال ولا تدل عليه الآية بوجه من وجوه الدلالة كما سبق تقريره في أول مباحث القياس

مسالك الطرد
وحجته أولا

* المسالك الثامن * الطرد قال في المحصول والمراد منه الوصف الذي لم يكن مناسبا ولا مستلزما للناسب اذا كان الحكم حاصل مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من فقهاءنا ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم حاصل مع الوصف في صورة واحدة يحصل ظن الغلبة * واحتجوا على التفسير الاول بوجهين (أحدهما) أن استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب يصدق بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصل في الفرع وجب ان نستدل على ثبوت الحكم الحاقا لتلك الصورة بسائر الصور (وثانيهما) اذا رأينا فرس القاضي واقفا على باب الأمير غلب على ظننا كون القاضي في دار الأمير وما ذاك الا لأن مقارنتهما في سائر الصور أفاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة * واحتج المخالف بأمرين (أولهما) ان الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد الا بوجوده مع الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع فاذا أثبت ثبوت الحكم في الفرع يكون ذلك الوصف علة وأثبت علمية بكونه مطردا لزم الدور وهو باطل (وثانيهما) ان الحد مع المحدود والجوهر مع العرض وذات الله مع صفاته حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية * والجواب أن نستدل بالمصاحبة في كل الصور غير الفرع على العلية وحينئذ لا يلزم الدور وعن الثاني ان غاية كلامكم حصول الطرد في بعض الصور منفكا عن العلية وهذا لا يقدر في دلالته على العلية ظاهرا كما أن الغيم الرطب دليل المطر ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدر في كونه دليلا * وأيضا المناسبة والدوران والتأثير والايحاء قد ينفك كل واحد منها عن العلية ولم يكن ذلك قدحافي كونه دليلا على العلية ظاهرا انتهى * وقد جعل بعض أهل الأصول الطرد والدوران شيئا واحدا وليس كذلك فان الفرق بين الطرد والدوران أن الطرد عبارة عن المقارنة في الوجود دون العدم والدوران عبارة عن المقارنة وجودا وعدما * والتفسير الاول للطرد المذكور في المحصول قال الهندي هو قول الأكثرين

وقد اختلفوا في كون الطرد حجة فذهب بعضهم الى أنه ليس بحجة مطلقا وذهب آخرون الى أنه حجة مطلقا وذهب بعض أهل الأصول الى التفصيل فقال هو حجة على التفسير الاول دون الثاني * ومن القائلين بالذهب الاول جمهور الفقهاء والمتكلمين كما نقله القاضي عنهم قال القاضي حسين لا يجوز أن يدان الله به واختار الرازي والبيهضاوي أنه

حجة وحكاية الشيخ أبو اسحق الشيرازي في التبصرة عن الصيرفي قال السكر خي هو مقبول جدلا ولا يسوغ
التعويل عليه عملا والفتوى به قال القاضي أبو الطيب الطبري ذهب بعض متأخري أصحابنا إلى أنه يدل على صحة
العلية واقتدى به قوم من أصحاب أبي حنيفة بالعراق فصاروا يطردون الاوصاف على مذاهبهم ويقولون انها قد
صحت كقولهم في مس الذكر آلة الحدوث فلا ينتقض الوضوء بامسه لانه طويل مشقوق فأشبهه البوق وفي السعي
بين الصفا والمروة إنه سعي بين جبليين فلا يكون ركنا كالسعي بين جبليين بنيسابور ولا يشك عاقل أن هذا سعي
قال ابن السمعاني وسمي أبو زيد الذين يعملون الطرد حجة والاطراد دليلا على صحة العلية خشوية أهل
القياس قال ولا يمد هؤلاء من جملة الفقهاء

قف على عجيبة

مسالك الدوران ﴿ المسالك التاسع ﴾ الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف و يرتفع بارتفاعه في صورة واحدة
كالحریم مع السكر في العصور فانه لم يكن مسكرا لم يكن حراما فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال
السكر بصير ورنه خال زال الحریم فدل على أن العلة السكر وقد اختلف أهل الاصول في افادته للعلية فذهب
بعض المعتزلة إلى أنه يفيد القطع بالعلية وذهب الجمهور إلى أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحمة لان العلة
الشرعية لا توجب الحكم بذاتها وانما هي علامة منصوبة فاذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن انه معرّف قال
الصفى الهندي هو المختار قال امام الحرمين ذهب كل من يهزى إلى الجدل إلى أنه أقوى ما ثبت به العلم وذكر
القاضي أبو الطيب الطبري ان هذا المسالك من أقوى المسالك وذهب بعض أهل الاصول إلى أنه لا يفيد مجرد
لا قطعاً ولا ظناً واختاره الاستاذ أبو منصور وابن السمعاني والغزالي والشيخ أبو اسحق الشيرازي والامدي وابن
الحاجب واحتجوا بأنه قد وجد مع عدم العلية فلا يكون دليلاً عليها الا ترى ان المعلول دار مع العلة وجوداً وعدمها
مع ان المعلول ليس بعلة لعلته قطعاً والجوهر والعرض متلازمان مع ان أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقاً
والمتضايقان كالبوة والبنوة متلازمان وجوداً وعدمها مع ان أحدهما ليس بعلة في الآخر لوجوب تقدم العلة على
المعلول ووجوب تصاحب المتضايقين والامساك كان متضايقان

مسالك الدوران

﴿ المسالك العاشر ﴾ تنقيح المناط التنقيح في اللغة التذيب والتميز ويقال كلام منقح أي لا حشو فيه والمناط هو
العلة قال ابن دقيق العيد وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوي لان الحكم لما علق بها كان كالشيء
المحسوس الذي تعلق بغيره فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند
الاطلاق غيره انتهى ومعنى تنقيح المناط عند الأصوليين إلحاق الفرع بالأصل بالغاء الفارق بأن يقال لا فرق بين
الأصل والفرع الا كذا وذلك لا مدخل له في الحكم البتة فيأمر اشتراكهما في الحكم لا اشتراكهما في الموجب له
كقياس الأمة على العبد في السراية فانه لا فرق بينهما الا المذكورة وهو ملغى بالاجماع اذ لا مدخل له في العلية قال
الصفى الهندي والحق ان تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام يتناول وغيره وكل
منهما قد يكون ظنياً وهو الاكثر وقطعياً لكن حصول القطع فيما فيه إلحاق بالغاء الفارق أكثر من الذي
الإلحاق فيه يذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقاً في المعنى بل في الوقوع وحينئذ لا فرق بينهما في المعنى قال الغزالي
تنقيح المناط يقول به أكثر منكرى القياس ولا تعرف بين الأمة خلافاً في جوازها ونازعه العبد يرى بان الخلاف
فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره لرجوعه إلى القياس وقد زعم الفخر الرازي أن هذا المسالك هو مسالك
السبب والتقسيم فلا يحسن عنده نوعاً آخر ورد عليه بان بينهما فارقاً ظاهراً وذلك أن الحصر في دلالة السبب والتقسيم
لتعيين العلة اما استقلاً لا باعتباراً وفي تنقيح المناط تعيين الفارق وإبطاله لالتعيين العلة

مسالك تنقيح المناط

﴿ المسالك الحادي عشر ﴾ تحقيق المناط وهو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو إجماع فيجهد في وجودها

مسالك تحقيق المناط

في صورة النزاع كتحقيق أن النباش سارق * وسمى تحقيق المناط لأن المناط وهو الوصف علم أنه مناط وبقى النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة * قال الغزالي وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الامة والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياسا *

مطلب انقسام
القياس الى قياس
علة وقياس دلالة
وقياس معنى

واعلم انهم قد جعلوا القياس من أصله ينقسم الى ثلاثة أقسام قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل * فقياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النيبذ انه مسكر فيحرم كالخمر * وقياس الدلالة هو أن لا يذ كر فيه العلة بل وصف ملازم لها كالوعلى في قياس النيبذ على الخمر برائحة المشد * والقياس الذي في معنى الاصل هو أن يجمع بين الاصل والفرع بنى الفارق * وهو تنقيح المناط كما تقدم *

مطلب انقسامه
الى جلي وخفي

وأيضاً قسموا القياس الى جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنى الفارق بين الاصل والفرع كقياس الأمة على العبد في أحكام العتق فاننا نعلم قطعا ان الذكورة والانوثة فيهما لم يعتبر به الشارع وانه لا فارق بينهما الا ذلك فحصل لنا القطع بنى الفارق * والخفي بخلافه وهو ما يكون بنى الفارق فيه مظهرنا كقياس النيبذ على الخمر في الحرمة إذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلفوا في تحريم النيبذ

الفصل الخامس فيما لا يجري فيه القياس *

مبحث ما لا يجري
فيه القياس

فن ذلك الأسباب * وقد اختلفوا في ذلك فذهب أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الشافعية وكثير من أهل الاصول الى انه لا يجري فيها * وذهب جماعة من أصحاب الشافعي الى انه يجري فيها * ومعنى القياس في الأسباب أن يجعل الشارع وصفا سببا للحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا * وذلك نحو جعل الزنا سببا للحد فيقاس عليه اللواط في كونه سببا للحد * واحتج المانعون بأن علة سببية المقيس عليه وهي قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الأول منتفية في المقيس وهو الوصف الآخر أى لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما * وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك في العلة وبه يمكن التشريك في الحكم * وأيضا الحكمة المشتركة إما أن تكون ظاهرة منضبطة يمكن جعلها مناطا للحكم أو لا تكون * فعلى الأول قد استغنى القياس عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس في الحكم المترتب على الحكمة وهي الجامع بينهما فاتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض * وعلى الثاني فاما أن يكون لها مظنة أى وصف ظاهر منضبط تنضبط هي به أولا فعلى الأول صار القياس في الحكم المترتب على ذلك الوصف فاتحد الحكم والسبب أيضا * وعلى الثاني لا جامع بينهما من حكمته أو مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وهو لا يجوز * واحتج القائلون بالجواز بأنه قد ثبت القياس في الأسباب * وذلك كقياس المثقل على المحدث في كونه سببا للقصاص وقياس اللواط على الزنا في كونه سببا للحد * وأجيب بأن ذلك خارج عن محل النزاع لان النزاع انما هو في تغير السبب في الاصل والفرع أى الوصف المنضم للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وهما السبب سبب واحد ثبت لهما أى لمحلى الحكم وهما الاصل والفرع بعلة واحدة في المثقل والمحدث السبب هو القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفي الزنا واللواط السبب ايللاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد * وهذا الجواب لا يرد على الخنفية المانعين من القياس في الأسباب لانهم لا يقولون بالقصاص في المثقل ولا بالحد في اللواط وانما يرد على من قال بمنع القياس في الأسباب من الشافعية فانهم يقولون بذلك * قال المحقق السعدوا الحق ان رفع النزاع بمثل ذلك يعنى لكونه ليس محل النزاع يمكن في كل صورة فان القائلين بصحة القياس في الأسباب لا يقصدون الاثبات الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ويعود الى ما ذكرتم من اتحاد الحكم والسبب *

واختلفوا أيضا هل يجري القياس في الحدود والكفارات أم لا فنعمة الخنعية وجوزة غيرهم * أخرج
 المانعون بأن الحدود مشقة على تقديرات لا تعقل كمعد المائة في الزنا والثمانين في القذف فان العقل
 لا يدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدد والقياس فرع تعقل المعنى في حكمه الاصل وما كان
 يعقل منها كقطع يد السارق لسكونها قد جنت بالسرقة فقطعت فان الشبهة في القياس لاحتماله الخطأ توجب
 المنع من اثباته بالقياس وهكذا اختلاف تقديرات الكفارات فانه لا يعقل كما لا تعقل أعداد الركعات *
 وأجيب عن ذلك بأن جريان القياس إنما يكون فيما يعقل معناه منها لا فيما لا يعقل فانه لا خلاف في عدم
 جريان القياس فيه كما في غير الحدود والكفارات ولا مدخل لخصوصيتهما في امتناع القياس * وأجيب
 عما ذكره من الشبهة في القياس لاحتماله الخطأ بالنقض بخبر الواحد وبالشهادة فان احتمال الخطأ فيهما
 قائم لانهما لا يفيضان القطع وذلك يقتضي عدم ثبوت الحديهما * والجواب الجواب * وأجيب القائلون بآثار
 القياس في الحدود والكفارات بأن الدليل الدال على حجية القياس يتناولهما بعمومه فوجب العمل به فيهما *
 ويؤيد ذلك ان الصعابة حد وفي الخبر بالقياس حتى تشاوروا فيه فقال على رضى الله تعالى عنه إذا شرب سكر
 وإذا سكر هذى وإذا هذى أفترى فأرى عليه حد الا فترأفأقام مظنة الشيء مقامه وذلك هو القياس * وأجيبوا
 أيضا بأن القياس انما يثبت في غير الحدود والكفارات لا قضاياه الظن وهو حاصل فيهما فوجب العمل به *
 (واعلم) أن عدم جريان القياس فيما لا يعقل معناه كضرب اليد على العاقلة قد قيل انه اجماع وقيل انه مذهب
 الجمهور وان المخالف في ذلك شذوذ * ووجه المنع أن القياس فرع تعقل المعنى المعال به الحكم في الاصل واستدل
 من أثبت القياس فيما لا يعقل معناه بأن الاحكام الشرعية مماثلة لانه يشتملها واحد واحد وهو حد الحكم الشرعي
 والمقتاتان يجب اشتراكهما فيما يجوز عليهما لان حكم الشيء حكم مثله * وأجيب بأن هذا القدر لا يوجب التماثل
 وهو الاشتراك في النوع فان انواع المتخالفة قد تندرج تحت جنس واحد فيعمها واحد وهو حد ذلك الجنس
 ولا يلزم من ذلك تماثلها بل تشترك في الجنس ويمتاز كل نوع منها بأمر يميزه وحينئذ قد كان يلحقها باعتبار القدر
 المشترك من الجواز والامتناع يكون عاملا ما كان يلحقها باعتبار غيره

﴿ الفصل السادس في الاعتراضات ﴾

أى ما يعترض به المعارض على كلام المستدل وهي في الاصل تنقسم الى ثلاثة أقسام مطالبات وقوادح ومعارضة
 لان كلام المعارض إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أولا (الاول) المعارضة (والثاني) اما أن يكون جوابا لذلك
 الدليل أولا (الاول) المطالبة (والثاني) القدح وقد أطنب الجدلون في هذه الاعتراضات وسعدا أثره الأبحاث
 فيها حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين اعتراضا وبعضهم خمسة وعشرين وبعضهم جعلها عشرة وجعل الباقي راجعة اليها
 فقال هي فساد الوضع . فساد الاعتبار . عدم التأثير . القول بالموجب . النقض . القلب . المنع . التقسيم .
 المعارضة . المطالبة . قال والكل مختلف فيه الا المنع والمطالبة وهذا يدل على الاجماع على المنع والمطالبة وفيه انه قد
 خالف في المنع غير واحد منهم الشيخ أبو اسحق الشيرازي وخالف في المطالبة شذوذ من أهل العلم وقال ابن الحاجب
 في المختصر انها راجعة الى منع أو معارضة والامتناع وهي خمسة وعشرون انتهى * وقد ذكرها جمهور أهل
 الاصول في أصول الفقه وخالف في ذلك الغزالي فأعرض عن ذكرها في أصول الفقه وقال انها كالعلاوة عليه
 وان موضع ذكرها علم الجدل * وقال صاحب المحصول انها أربعة بالنقض . وعدم التأثير . والقول بالموجب .
 والقلب انتهى * وسند ذكرها منها ثمانية وعشرون اعتراضا

مبحث الاعتراضات
 التي يعترض بها
 على كلام المستدل

﴿ الاعتراض الاول ﴾ النقض وهو تخلف الحكم مع وجود العلة ولو في صورة واحدة فان اعترف المستدل

مبحث النقض
 والمذاهب التي فيه

بذلك كان نقضاً صحيحاً عند من يراه قادحاً وأما من لم يره قادحاً فلا يسميه نقضاً بل يجعله من باب تخصيص العلة وقد بالغ أبو زيد في الرد على من يسميه نقضاً * ويختصر النقض في تسع صور لأن العلة إما منصوصة قطعاً أو ظناً أو مستنبطة وتختلف الحكم عنها إما لمنازع أو فوات شرط أو بدونها * وقد اختلف الأصـرليون في هذا الاعتراض على مذاهب

مطلب المذاهب
الخمس عشرة التي
في النقض

(الاول) أنه يقدر في الوصف المدعى علة مطلقاً سواء كانت منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخالف الحكم لمنازع أو لا مانع وهو مذهب المتكلمين وهو اختيار أبي الحسين البصري والاسـتاذ أبي اسحق والفخر الرازي وأكثر أصحاب الشافعي ونسبوه إلى الشافعي ورجحوا أنه مذهب

(المذهب الثاني) أنه لا يقدر مطلقاً في كونها علة فيها وراء النقض ويتعين بتقدير مانع أو تخالف شرط واليه ذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد

(المذهب الثالث) أنه لا يقدر في المنصوصة ويقدر في المستنبطة حكاه امام الحرمين عن المعظم فقال ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة وقال في المحصول زعم الأكثر أن علية الوصف اذا ثبت بالنص لم يقدر تخصيص في علية

(المذهب الرابع) أنه يقدر في المنصوصة دون المستنبطة عكس الذي قبله حكاه بعض أهل الأصول وهو ضعيف جداً

(المذهب الخامس) أنه لا يقدر في المستنبطة اذا كان لمنازع أو عدم شرط ويقدر في المنصوصة حكاه ابن الحاجب وقد أنكره عليه وقالوا لعله فهم ذلك من كلام الآمدي وفي كلام الآمدي ما يدفعه

(المذهب السادس) أنه لا يقدر حيث وجد مانع مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح واختاره البيضاوي والصفى الهندي

(المذهب السابع) أنه يقدر في المستنبطة في صورتين اذا كان التخالف لمنازع أو انتفاء شرط ولا يقدر في صورة واحدة وهي ما اذا كان التخالف بدونها * وأما المنصوصة فان كان النص ظنياً وقد مر مانع أو فوات شرط جازوا ان كان قطعياً لم يجز أي لم يكن وقوعه لان الحكم لو تخلف لتخلف الدليل * وحاصله أنه لا يقدر في المنصوصة الا بظاهر عام ولا يقدر في المستنبطة الا لمنازع أو فقد شرط واختاره ابن الحاجب وهو قريب من كلام الآمدي

(المذهب الثامن) أنه يقدر في علة الوجوب والحل دون علة الحظر حكاه القاضي عن بعض المعتزلة

(المذهب التاسع) أنه يقدر ان انتقضت على أصل من جعلها علة ولم يلزمه الحكم بها وان اطردت على أصله ألزم (١) حكاه الاستاذ أبو اسحق عن بعض المتأخرين قال وهو من حشوا الكلام لولائه أو دعه كتاباً مستعملاً لكان تركه أولى

(المذهب العاشر) ان كانت العلة مؤثرة لم يرد النقض عليها لان تأثيرها لا يثبت الا بدليل مجمع عليه ومثله لا ينقض حكاه ابن السمعاني عن أبي زيد ورده بان النقض يفيد عدم تأثير العلة

(المذهب الحادي عشر) ان كانت العلة مستنبطة فان انجبه فرق بين محل التعليل وبين صورة النقض بطلت عليه لكون المذكور أولاً جزاً من العلة وليست علة تامة وان لم يتجبه فرق بينهما فان لم يكن الحكم مجمعاً عليه أو باتباع سالك قاطع بطلت عليه والا فلا واختاره امام الحرمين الجويني

(١) كذا بالأصل الذي منيناه ولم يحك أبو اسحق هذا المذهب في اللع فلهذا حكاه في الملخص فليرجع اليه

كتبه محمد بن محمد

﴿المذهب الثاني عشر﴾ أن يتخلف الحكم عن العلة وله ثلاث صور (الاولى) أن يعرض في جريان العلة ما يقتضي عدم اطرادها فانه يقدح (الثانية) أن تنفي العلة لا للحال في نفسها لكن لمعارضته علة أخرى فهذا لا يقدح (الثالثة) أن يتخلف الحكم لا للحال في ركن العلة لكن لعدم مصادقتها بحكم أو شرط فلا يقدح وهذا اختيار الغزالي وفي كلامه طول

﴿المذهب الثالث عشر﴾ ان كان النقص من جهة المستدل فلا يقدح لان الدليل قد يكون صحيحا في نفسه وينقضه المستدل فلا يكون نقضه دليلا على فساد له لانه قد ينقضه على أصله ويكون أصل غيره مخالفا له وان كان النقص من جهة المعترض قدح ﴿حكاها الاستاذ أبو منصور﴾

﴿المذهب الرابع عشر﴾ أن علية الوصف ان ثبتت بالنسبة أو الدوران وكان النقص يتخلف الحكم عنها المانع لم يقدح في علية وان كان التخلف للمانع قدح ﴿حكاها صاحب المحصول ونسبه الى الأكثرين﴾

﴿المذهب الخامس عشر﴾ أن الخلاف في هذه المسئلة اللفظي لان العلة إن فسرت بالموجبة فلا يتصور رعليتها مع الانتقاض وان فسرت بالمعرفة فيتم صور رعليتها مع الانتقاض وهذا وجه الغزالي والبيضاوي وابن الحاجب وفيه نظر فان الخلاف معنوي لا لفظي على كل حال *

قال الزركشي في البحر واعلم انه اذا قال المعترض ماذا كرت من العلة منقوض بكذا فالجواب مستدل أن يقول لان نسيم ويطالبه بالدليل على وجودها في محل النقص وهذه المطالبة مسموعة بالاتفاق انتهى

قال الاصفهاني لا يشترط في القيد الدافع للنقص أن يكون مناسبا بل غير المناسب مقبول مسموع اتفاقا والمانعون من التعليل بالشبه يوافقون على ذلك وقال في المحصول هل يجوز دفع النقص بقيد طردى أما الطاردون فقد جوزوه وأما منكرو الطرد فهم من جوزوه والحق أنه لا يجوز لان أحد أجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع العلة مؤثرا وهكذا قال امام الحرمين في البرهان ثم اختار التفصيل بين أن يكون القيد الطردى يشير الى مسئلة تغارق مسئلة النزاع بفقده فلا يجوز نقض العلة والا فلا يفيد الاحتراز عنه قال ولو فرض التقييد باسم غير مشعر بفقده ولكن مباينة المسمى به لما عداه مشهور بين النظار فهل يكون التقييد بمسئله تخصيصا للعلة يختلف فيه الجدلون والاقرب تصحيحه لانه اصطلاح

مبحث الكسر

﴿الاعتراض الثاني الكسر﴾ وهو اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار بشرط أن يكون المحذوف ممالا يمكن أخذه في حد العلة هكذا قال أكثر الاصوليين والجدليين ومنهم من فسره بأنه وجود المعنى في صور مع عدم الحكم فيه والمراد وجود معنى تلك العلة في موضع آخر ولا يوجد معها ذلك الحكم وعلى هذا التفسير يكون كالتنقض ولهذا قال ابن الحاجب في المختصر الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالتنقض ومثاله أن يعلل المستدل على القصص في السفر بالمشقة فيقول المعترض ماذا كرت من المشقة ينتقض بمشقة أرباب الصنائع الشاقة في الحضر وقد ذهب الأكثرون الى أن الكسر غير مبطل ﴿وأما جماعة من الاصوليين منهم الفخر الرازي والبيضاوي فعملوه من القوادح﴾ قال الصفي الهندي الكسر نقض يرد على بعض أوصاف العلة وذلك هو ما عبر عنه الأمدى بالنقص المكسور قال الصفي الهندي وهو مردود عند الجاهل اذا بين الخضم الغاء القيد ونحن لانعني بالكسر الا اذا بين أما اذا بين فلا خلاف أنه مردود وأما اذا بين فلا أكثرون على انه قادح وقال الأمدى والا أكثرون على انه غير قادح مردود وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازي في التلخيص واعلم أن الكسر سؤال ملج والاستعمال به ينتهي الى بيان الفقه وتصحيح العلة وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته وافساد العلة به ويسمونه النقص من طريق المعنى والالزام من طريق الفقه وأنكره طائفة من الخراسانيين قال

وهذا غير صحيح لان الكسر نقض من حيث المعنى فهو منزلة النقض من طريق اللفظ انتهى * وقد جعلوا منه ما رواه البيهقي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه دعى الى دار فاجاب ودعى الى دار أخرى فلم يجب فقيل له في ذلك فقال إن في دار فلان كلبا قعيل وفي هذه الدار سنور فقال السنور سبع * ووجه الدلالة أنهم ظنوا أن الهررة بكسر المعنى فأجاب بالفرق وهو أن الهررة سبع أى ليست بنجسة كذا قيل * قال في المنحول قال الجدليون الكسر يفارق النقض فإنه يرد على إخلال المعلل لا على عبارته والنقض يرد على العبارة قال وعندنا لا معنى للكسر فان كل عبارة لا إخلال فيها فهي طرف محذوف فالوارد على الإخلال نقض ولو أورد على أحد الوصفين مع كونهما مختلفين فهو باطل لا يقبل

مبحث عدم
العكس

﴿ الاعتراض الثالث عدم العكس ﴾ وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى كاستدلال الحنفى على منع تقديم اذان الصبح بقوله صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم اذانها كالمغرب فيقال له هذا الوصف لا ينعكس لان الحكم الذى هو منع التقديم لا اذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات لعلته أخرى قال امام الحرمين اذا قلنا ان اجتماع العلل على معلول واحد غير واقع فالعكس لازم ما لم يثبت الحكم عند انقضاء العلة يتوقف لكن لا يلزم المستدل ببيانه بخلاف ما أئمناه في النقض لان ذاك داع الى الانتشار وسببه أن اشهر النفي بالنفي منقطع عن اشعار الثبوت بالثبوت وقال الآمدى لا يرد سؤال العكس الا أن يتفق المتناظران على اتحاد العلة

مبحث عدم التأثير

﴿ الاعتراض الرابع عدم التأثير ﴾ وقد ذكر جماعة من أهل الاصول ان هذا الاعتراض قوى حتى قال ابن الصباغ انه من أصبح ما يعترض به على العلة وقال ابن السمعاني ذكر كثير من أصحابنا سؤال عدم التأثير واستأرى له وجه بعد أن بين الممثل التأثير لعلته وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحته بالتأثير وقد جعله القائلون به مقسما الى أقسام (الاول) عدم التأثير في الوصف لكونه طرفيا وهو راجع الى عدم العكس السابق قبل هذا كقولهم صلاة الصبح لا تقصر فلا تقدم على وقتها كالمغرب فقولهم لا تقصر وصف طرفي بالنسبة الى وصف عدم التقديم (الثاني) عدم التأثير في الاصل لكونه مستغنى عنه في الاصل لوجود معنى آخر مستعمل بالعرض كقولهم في بيع الغائب مبيع غير مرئى كالطير في الهواء فلا يصح فيقال لا أثر لكونه غير مرئى فان المجز عن التسليم كاف لان بيع الطير لا يصح وان كان مرئيا * وحاصله معارضة في الاصل لان المعارض يلغى من العلة وصفها بمعارضه المستعمل بما بقى * قال امام الحرمين والذي صار اليه المحققون فساد العلة بما ذكرنا * وقيل بل يصح لان ذلك القيد له أثر في الجملة وان كان مستغنى عنه كالشاهد الثالث بعد شهادة عدلين وهو مردود لان ذلك القيد ليس محله ولا وصفه فذكره لغو بخلاف الشاهد الثالث فإنه منتهى لأن بصير عند عدم صحة شهادة أحد الشاهدين ركنا (الثالث) عدم التأثير في الاصل والفرع جميعا بأن يكون له فائدة في الحكم إما ضرورية كقول من اعتبر الاستنجاء بالأحجار (١) وإما غير ضرورية كقولهم الجمعة صلاة مفروضة فلم تقتقر الى اذن الامام كالظاهر فان قولهم مفروضة حشول وحذف لم يضر (الرابع) عدم التأثير في الفرع كقولهم زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء فان كونه غير كفء لا أثر له فان النزاع في الكفء وغيره سواء

وقد اختلف فيه على أقوال (الاول) الجواز قال الاستاذ أبو بكر وهو الاصح (والثاني) المنع (والثالث) التفصيل وهو عدم الجواز مع تبين محل السؤال والجواز مع عدمه واختاره امام الحرمين (الخامس) (٢) عدم التأثير في

(١) كذا بالاصل من غير ذكر المقول ولا شبهة أنه سقط من بعض النسخين اهـ مصححه

(٢) كذا في الاصل بتأخير القسم الخامس عن بيان الاختلاف في أصل عدم التأثير وعلله من تصرفات بعض

الحكم وهو أن يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل به كقولهم في المرتدين الذين يتلفون الأموال مشركون أتلفوا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كالخزبي فإن دار الحرب لا تدخل لها في الحكم فلا فائدة لذكرها لأن من أوجب الضمان بوجبه وإن لم يكن في دار الحرب وكذا من نفاه بنبهه مطلقا

مبحث القلب

﴿الاعتراض الخامس القلب﴾ قال الأمدى هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لاله أو يدل عليه وله والاول قاعدا يتفق في الأقيسة ومثله في المنصوص باستدلال الحنفي في ثوريت الخال بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الخال وارث من لا وارث له فأثبت إرثه عند عدم الوارث فيقول المعارض هذا يدل عليك لاله لأن معناه نفى ثوريت الخال بطريق المبالغة كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له أي ليس الجوع زادا ولا الصبر حيلة ﴿قال الفخر الرازي في المحصول القلب معارضة لإحدى أمرين (أحدهما) أنه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن (والثاني) لا يمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لأن أصله وفرعه أصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك في سائر المعارضات أما فيما وراء هذين الوجهين فلا فرق بينه وبين المعارضة قال الهندي والتحقيق أنه دعوى أن ما ذكره المستدل عليه لاله في تلك المسئلة على ذلك الوجه انتهى ﴿وجعله ابن الحاجب وشراح كلامه قسمين (أحدهما) تصحيح مذهب المعارض فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتناقضهما (وثانيهما) إبطال مذهب المستدل ابتداء إما صريحا أو بالانترام ﴿ومثال الاول أن يقول الحنفي الاعتكاف يشترط فيه الصوم لأنه لبيث فلا يكون بمجرد مقربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة ﴿ومثال الثاني أن يقول الحنفي في أنه يكفي مسح ربيع الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفي أقله كسائر الأعضاء فيقول الشافعي فلا يقدر بالربيع كسائر الأعضاء هذا الصريح ﴿وأما الانترام فمثاله أن يقول الحنفي يبيع غير المرتضى يبيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ﴿وقد ذهب إلى اعتبار هذا الاعتراض الجمهور وأنه قاذح وأنكره بعض أهل الاصول وقال إن الحكمين أي بما يثبت المستدل وما يثبت القالب إن لم يتنافيا فلا قاب إذ لا يمنع من اقتضاء العلة الواحدة الحكمين غير متنافيين وإن استحالة اجتماعهما في صورة واحدة فلم يمكن الرد إلى ذلك الاصل بعينه فلا يكون قلبا إذ لا بد فيه من الرد إلى ذلك الاصل ﴿وأجاب الجمهور عن هذا بأن الحكمين غير متنافيين لذاتهما فلا جرم يصح اجتماعهما في الاصل لكن قام الدليل على امتناع اجتماعهما في الفرع فإذا أثبت القالب الحكم الآخر في الفرع بالرد إلى الاصل امتنع ثبوت الحكم الاول وظاهر كلام إمام الحرمين أنه لا لازم جدلا لادينا ﴿وقال أبو الطيب الطبري إن هذا القلب إنما ذكره المتأخرون من أصحابنا حيث استدلل أبو حنيفة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ضرر ولا ضرار في مسألة الساحة قال وفي هذا البناء ضرر بالغاصب فقال له أصحابنا وفي بيع صاحب الساحة الساحة أضرار به ﴿قال ومن أصحابنا من قال يصح سؤال القلب قال وهو شاهد زور يشهد ذلك ويشهد عليك قال وهذا باطل لأن القالب عارض المستدل بما لا يمكن الجمع بينه وبين دليله فصار كالمعارضه بدليل آخر وقيل هو باطل إذ لا يتصور إلا في الأوصاف الطردية ﴿ومن أنواع القلب جعل المعلول علة والعلة معلولا وإذا أمكن ذلك تبين أن لاله فإن العلة هي الموجبة والمعلول هو الحكم الواجب لها ﴿وقد فرقوا بين القلب والمعارضة بوجوه منها ما قدمنا من الفخر الرازي وقال القاضي أبو الطيب الطبري والشَّيْخُ أَبُو اسحق الشيرازي أنه معارضة فإنه لا يفسد العلة وقال ابن الحاجب في مختصر المنتهى والحق أنه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان أولى بالقبول ﴿الاعتراض السادس القول بالموجب ﴿يقع الجيم أي القول بما أوجبه دليل المستدل قال في المحصول وحده

مبحث القول بالموجب

الناسخين والوجه تقديمه عليه فيما يظهر والله أعلم اهـ مصححه

تسليم ما جعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف انتهى * قال الزركشي في البحر وذلك بان يظن المعلن أن ما أتى به مستلزم لطلوبه من حكم المسئلة المتنازع فيها مع كونه غير مستلزم قال وهذا أولى من تعريف الرازي له بموجب العلة لأنه لا يختص بالقياس * قال ابن المنير حذوه بتسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع فيه وهو غير مستقيم لأنه يدخل فيه ما ليس منه وهو بيان غلط المستدل على إيجاب النية في الوضوء بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في أربعين شاة شاة فقال المعارض أقول بموجب هذا الدليل لكنه لا يتناول محل النزاع عندى كالظنون (١) للمستدل وليس قولاً بالموجب لأن شرطه أن يظهر عذر للمستدل في العلة فإمام الحداد أن يقال هو تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع حيث يكون للمستدل عذر معتبر * ومن أنواع القول بالموجب أن يذكر المستدل إحدى المقدمتين ويستكت عن الأخرى ظناً منه أنها مسلمة فيقول انحصم بموجب المقدمة ويبقى على المنع لما عداها * ومنها أن يعتقد المستدل تلازمين محل النزاع وبين محل آخر فينصب الدليل على ذلك المحل بناءً منه على أن ما ثبت به الحكم في ذلك المحل يستلزم ثبوته في محل النزاع فيقول المعارض بالموجب ومنع الملازمة * والفرق بينه وبين المعارضة أن حاصله يرجع إلى خروج الدليل عن محل النزاع والمعارضة فيها اعتراف بأن للدليل دلالة على محل النزاع * قال امام الحرمين وابن السمعاني وهو سؤال صحيح إذا خرج مخرج الممانعة ولا بد في موجهه من شرط وهو أن يستند الحكم الذي ينصب له العلة إلى شيء * مثل قول الحنفى في ماء الزعفران ماء خالطه ظاهر والمخالطة لا تمنع صحة الوضوء فيقول المعارض المخالط لا يمنع لكنه ليس بماء مطلق * قال في المنحول الاصوليون يقولون نارة إن القول بالموجب ليس اعتراضاً وهو لم يرد كذلك فإنه لا يبطل العلة لأنها إذا جرت العلة وحكمها مختلف فيه فلا تنجرى وحكمها متفق عليه أولى * واختلفوا هل يجب على المعارض إبداء سند القول بالموجب أم لا فقول يجب لقوله إلى ضبط الكلام وصونه عن الخطأ والافتقار يقول بالموجب على سبيل العناد وقيل لا يجب لأنه قد ورد في بناء عليه وعلى المستدل الجواب وهو أعرف بما أخذ مذهبهم قال الآمدى وهو المختار

مبحث الفرق

* الاعتراض السابع الفرق * وهو إبداء وصف في الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة أو جزء علة وهو عدم دوم في الفرع سواء كان مناسباً أو شبيهاً إن كانت العلة شبيهة بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأمر مشترك بينهما فيبدي المعارض وصفاً فارقاً بينهما وبين الفرع * قال في المحصول الكلام فيه مبنى على أن تعليل الحكم بعلة هل يجوز أن لا انتهى * وقد اشترطوا فيه أمرين (أحدهما) أن يكون بين الأصل والفرع فرق بوجه من الوجود والالكان هو هو وليس كلياً انفرد الأصل بوصف من الاوصاف يكون مؤثراً مقتضياً للحكم بل قد يكون ملغى للاعتبار بغيره فلا يكون الوصف الفارق قادحاً (والثاني) أن يكون قاطعاً للجمع بين أن يكون أخص من الجمع فيقدم عليه أو مثله فيعارضه قال جهور الجدلين في حده الفرق قطع الجمع بين الأصل والفرع إذا لفظ أشعر به وهو الذي يقصد منه * وقال بعضهم حقيقة المنع من الالتحاق بذلك وصف في الفرع أو في الأصل قال امام الحرمين والاستاذ أبو اسحق إن الفرق ليس سؤالاً على حياله وإنما هو معارضة الأصل بمعنى أو معارضة العلة التي نصبها المستدل في الفرع بعلة مستقلة وهو سؤال صحيح كما اختاره امام الحرمين وجهوه والمحققين من الاصوليين والفقهاء قال امام الحرمين ويعترض على الفارق مع قبوله في الأصل بما يعترض به على العلل المستقلة

مبحث الاستفسار

* الاعتراض الثامن الاستفسار * وقد قدمه جماعة من الاصوليين على الاعتراضات ومعناه طلب شرح معنى (١) قوله عندى كالظنون هكذا فيما تبين لي من خط كاتب الأصل الذي بأيدينا بعد اتمام النظر وادمان الفكر فإنه كان قد لعب قامه فيها بحيث لا يترأى منها إلا - وادعى بياض والى الله المستسكن وهو المستعان كنهه مصححه اب

اللفظ أن كان غريباً أو مجملًا أو يقع بهل أو الممزة أو نحوهما مما يطلب به شرح المأهية وهو سؤال مقبول معقول عليه عند الجمهور وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء لأن محل النزاع إذا لم يكن متحققاً لم يظهر وفاق ولا خلاف وقد يرجع المخالف إلى الموافقة عند أن يتضح له محل النزاع ولكن لا يقبل إلا بعد بيان اشتغال اللفظ على إجمال أو غرابة فيقول المعترض أولاً اللفظ الذي ذكره المستدل مجمل أو غير مبين كذا فعند ذلك يتوجه على المستدل التفسير * وحكي الصفي الهندي أن بعض الجدلين أنكر كونه اعتراضاً لأن التصديق فرع دلالة الدليل على المتنازع فيه * قال بعض أهل الأصول إن هذا الاعتراض للاعتراضات قد جعلوه طليعة حبشها وليس من جنسها إذا الاعتراض عبارة عما يجادل به كلام المستدل والاستفسار ليس من هذا القبيل

* الاعتراض التاسع فساد الاعتبار * أي إنه لا يمكن اعتبار القياس في ذلك الحكم لخالفته للنص أو الإجماع أو كان الحكم مما لا يمكن إثباته بالقياس أو كان تركه مبني على منعه من نقض الحكم المطلوب * وخص فساد الاعتبار جماعة من أهل الأصول بخالفته للنص وهذا الاعتراض مبني على أن خبر الواحد مقدم على القياس وهو الحق وخالف في ذلك طائفة من الحنفية والمالكية فقدموا القياس على خبر الواحد *

وجواب هذا الاعتراض بأحد وجوه (الاول) (١) الطعن في سند النص إن لم يكن من الكتاب أو السنة المتواترة أو منع ظهوره فيما يدعيه المستدل أو يبين أن المراد به غير ظاهره أو أن مدلوله لا ينافي حكم القياس أو المعارضة له بنص آخر حتى يتساقط ويصح القياس أو أن القياس الذي اعتقده أرجح من النص الذي عورض ويقع الدليل على ذلك

* الاعتراض العاشر فساد الوضع * وذلك بابطال وضع القياس بخصوص في إثبات الحكم بخصوص بأن يبين المعترض أن الجامع الذي ثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو إجماع في نقض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقصان وذلك بأن يكون أحداهما مضميماً والآخر موسعاً أو أحدهما مخففاً والآخر مغلظاً أو أحدهما إثباتاً والآخر نفيًا * والفرق بين هذا الاعتراض والاعتراض الذي قبله أن فساد الاعتراض أعظم من فساد الوضع فكل فساد الوضع فساد اعتبار ولا عكس وجعلهم أبو اسحق الشيرازي واحداً وقال ابن برهان هاشمياً أن من حيث المعنى لكن الفقهاء افرقوا بينهما وقالوا فساد الوضع هو أن يعلق على العلة خلاف ما يقتضيه النص وقيل فساد الوضع هو إظهار كون الوصف ملائماً للنقيض الحكم مع اتحاد الجهة ومنه الاحتراز عن تعدد الجهات التي يليها منزلة تعدد الأوصاف وعن ترك حكم العلة بمجرد ملائمة الوصف للنقيض دون دلالة الدليل إذ هو عند فرض اتحاد الجهة خروج عن فساد الوضع إلى القدح في المناسبة قال ابن السمعاني وقد كرر أبو زيد أن هذا السؤال لا يرد إلا على الطرد والطرديس بحجة وقيل هو أقوى من النقيض لأن الوضع إذا فسد لم يبق إلا الانتقال والنقض يمكن الاحتراز منه * وقال الأصمغاني في شرح المحصول هو مقبول عند المتقدمين ومنعه المتأخرون إذا توجه له لكونه خارجاً عن المنع والمعارضة * وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في أصل المعترض

* الاعتراض الحادي عشر المنع * قال ابن السمعاني الممانعة أرفع سؤال على العمل وقيل أساس المناظرة وهو يتوجه على الأصل من وجهين (أحدهما) منع كون الأصل معطلاً لأن الأحكام تنقسم بالاتفاق إلى ما يعمل وإلى ما لا يعمل فمن ادعى تعليل شيء كلف بيانه * قال إمام الحرمين إنما يتوجه هذا الاعتراض على من لم يدرك تحريراً فان الفرع في العلة المحررة يرتبط بالأصل * قال السكيات هذا الاعتراض باطل لأن العمل إذا أتى بالعلم لم يكن (١) كذا بالأصل بالتعبير ههنا بالاول وعدم التعبير فيما بعده بالثاني والثالث والرابع والخامس والسادس فعمل أصل المؤلف إما في بعض الناسخين بالاول والخامس فيه سهل كتمه مصادحه

مبحث فساد
الاعتبار

مبحث فساد
الوضع

مبحث المنع

لهذا السؤال معنى (الثاني) منع الحكم في الأصل * واختصوا هل هذا الاعتراض يقتضي انقطاع المستدل أم لا قيل إنه يقتضي انقطاعه وقيل إنه لا يقتضي ذلك وبه جزم امام الحرمين والشيخ الطبري قال ابن برهان انه المذهب الصحيح المشهور بين النظار واختاره الآمدي وابن الحاجب * وقيل ان كان المنع جلياً فهو وانقطاع وان كان خفياً فلا واختاره الاستاذ أبو اسحق * وقيل يتبع عرف البلد الذي وقعت فيه المناظرة فان الجدل من اسيم فيجب اتباع العرف وهو اختيار الغزالي * وقيل ان لم يكن له مدرك غيره جاز واختاره الآمدي

مبحث التقسيم

* الاعتراض الثاني عشر التقسيم * وهو كون اللفظ متردداً بين أمرين أحدهما ممنوع والآخر مسلم واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما * قال الآمدي وليس من شرطه أن يكون أحدهما ممنوعاً والآخر مسلماً بل قد يكونان مسلمين لكن الذي يرد على أحدهما غير الذي يرد على الآخر إذ لو اتحد الذي يرد عليهما لم يكن للتقسيم معنى ولا خلاف في أنه لا يجوز كونهما ممنوعين لأن التقسيم لا يفيد * وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لأن ابطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون ابطالا له إذ لعلمه غير مراده * مثاله في الصحيح الحاضر إذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعتز ما المراد بكون تعذر الماء سبب التيمم هل تعذر الماء مطلقاً أو تعذره في السفر أو المرض الأول ممنوع * وحاصله أنه منع بعد تقسيمه فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع من كونه مقبولاً أو مردوداً موجباً لانقطاع أو غير موجب

وجوابه ان يعين المستدل ان اللفظ موضوع له ولو عرفاً أو ظاهراً

مبحث اختلاف

الضابط بين الاصل والفرع

* الاعتراض الثالث عشر * اختلاف الضابط بين الأصل والفرع لعدم الثقة بالجامع كقولهم في شهود القصاص تسبوا للقتل عمداً فلزمهم القصاص زجر لهم عن التسبب كالسكرة فالمشترك بين الأصل والفرع انما هو في الحكمة وهي الزجر والضابط في الفرع الشهادة وفي الأصل الاكراه ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها وضابط الفرع يحتمل أن يكون مساوياً لضابط الأصل في الافضاء الى المقصود وأن لا يكون * وجوابه ببيان كون التعليل بالقدر المشترك بينهما مضبوطاً عرفاً أو ببيان المساواة في الضابط

مبحث اختلاف

حكمي الاصل والفرع

* الاعتراض الرابع عشر * اختلاف حكمي الأصل والفرع قبل انه قاض لان شرط القياس مماثلة الفرع للأصل في علته وحكمه فإذا اختلف الحكم لم يتحقق المساواة وذلك كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياساً على اثباتها في مالها

مبحث منع وجود

ما يدعى علمته في الاصل

* الاعتراض الخامس عشر * منع كون ما يدعى المستدل عليه الحكم الأصل موجوداً في الاصل فضلاً عن أن يكون هو العلة * مثاله أن يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعة فلا يقبل جلده الدباغ كأنه يز فيقول المعتز لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعة * والجواب عن هذا الاعتراض بانثبات وجود الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت مثله ان كان حسيماً فالحس وان كان عقلياً فبالعقل وان كان شرعياً فبالشرع

مبحث منع علة

علة المستدل

* الاعتراض السادس عشر * منع كون الوصف المدعى علمته علة قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى وهو من أعظم الاسئلة لعمومه وتشعب مسائله والمختار قبوله والا لا أدى الى اللعب في التمسك بكل طرفي انتهى * ومثاله أن يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعة فلا يقبل جلده الدباغ مع لال بكونه يغسل من ولوغه * وجوابه بانثبات العلة بمسلك من مسائلها المذكورة سابقاً

مبحث القدح في

المناسبة

* الاعتراض السابع عشر * القدح في المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة أو مساوية لما تقدم من ان المناسبة تنجرم بالمعارضة * وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة اجمالاً أو تفصيلاً

مبحث القدح في
أفضاء الحكم إلى
المقصود

﴿الاعتراض الثامن عشر﴾ القدح في أفضاء إلى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له * مثاله أن يقال في حلة
تحرير مصاهرة المحارم على التأييد أنها الحاجة إلى ارتفاع الحجاب * ووجه المناسبة أنه يفضى إلى رفع الفجور
وتقريره أن رفع الحجاب وتلاقي الرجال والنساء يفضى إلى الفجور وأنه يرتفع بتحرير التأييد إذ يرتفع الطمع
المفضى إلى مقدمات الهم والنظر المفضية إلى الفجور فيقول المعارض لا يفضى إلى ذلك بل سدد باب النكاح
أفضى إلى الفجور لأن النفس حريصة على ما منعت منه إذ قوة داعية الشهوة مع اليأس عن الحل مظنة الفجور *
وجوابه ببيان الأفضاء إليه بأن يقول في هذه المسئلة التأييد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر وبالذوام
يصير كالأمر الطبيعي

مبحث كون
الوصف غير منضبط

﴿الاعتراض التاسع عشر﴾ كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود * وجوابه بالاستدلال على كونه
ظاهراً كضبط الرضا بصيغ العقود ونحو ذلك

مبحث المعارضة

﴿الاعتراض العاشر﴾ كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل المخرج والمشقة والزجر فإنها
أمور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف باختلاف الأشخاص والزمان والأحوال * وجوابه بتقرير
الانضباط إما بنفسه أو بوصفه

﴿الاعتراض الحادي والعشرون المعارضة﴾ وهي الزام المستدل بالجمع بين شيئين والنسوية بينهما في الحكم
اثباتاً ونقياً * كذا قال الاستاذ أبو منصور * وقيل هي الزام الخصم أن يقول فولا قال بنظيره وهي من أقوى
الاعتراضات وهي أهم من اعتراض النقض فكل نقض معارضة ولا عكس * كذا قيل * وفيه نظر لأن النقض
هو تخلف الحكم مع وجود العلة وهذا المعنى يخالف معنى المعارضة * وقد أثبت اعتراض المعارضة الجمور من
أهل الأصول والجدل وزعم قوم أنها ليست بسؤال صحيح * واختلاف القائلون بها في الثابت منها قليل
انما ثبت منها معارضة الدلالة بالدلالة والعلة بالعلة ولا يجوز معارضة الدعوى بالدعوى
والمعارضة تنقسم إلى ثلاثة أقسام معارضة في الأصل ومعارضة في الفرع ومعارضة في الوصف *
أما المعارضة في الأصل فبأن يذكر علة أخرى في الأصل سوى العلة التي علل بها المستدل وتكون تلك العلة
معدومة ويقول إن الحكم في الأصل إنما كان بهذه العلة التي ذكرها المعارض لا بالعلة التي ذكرها المستدل * قال
ابن السمعاني والصفى الهندي وهذا هو سؤال الفرق وذكر بعض أهل الأصول أنه لا فرق بين أن تكون العلة
التي يدها المعارض مستقلة بالحكم كمعارضة الكيل بالطعم أو غير مستقلة بل هي جزء علة كزيادة الجراح
في القتل العمد العدوان في مسألة القتل بالثقل وهذا إذا كانت العلة التي جاء بها المعارض مسامحة من خصمه
أو محقرة احتمالاً لارجحاً أما إذا عارضت الاحتمالات فقليل يرجح وصف المستدل وقليل وصف المعارض وقيل
لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر بل هو من التحكم المحض * ثم اختلفوا مع عدم الترجيح هل تقتضي هذه
المعارضة بطلان دليل المستدل أم لا على قولين حكاهما الاستاذ أبو منصور * ثم اختلفوا هل يجب على المعارض
بيان انتفاء الوصف الذي عارض به الأصل عن الفرع على أقوال (الاول) أنه لا يجب بل على المستدل أن يبين
ثبوته في الفرع ليصح الاحتجاج والابطال بالجمع (الثاني) أنه يجب على المعارض البيان لأن الفرق لا يتم إلا بذلك
(الثالث) أنه ان قصد الفرق بين الأصل والفرع وجب عليه ذلك والالم يجب وهو اختيار الآمدي وابن الحجاب *
وجواب هذه المعارضة يكون إما بمنع وجود الوصف في الأصل أو بمنع المناسبة أو بمنع النسبة ان أثبتة بأحدهما
لأن المعارضة لا تتم من المعارض إلا إذا كان الوصف الذي عارض به في الأصل مناسباً أو مشابهاً إذا لو كان
طرياً لم تصح المعارضة أو بمنع كون الوصف الذي أبداه المعارض ظاهراً أو بمنع كونه منضبطاً أو ببيان العلة

لوصف الذي وقعت به المعارضة أو ببيان رجوعه الى عدم وجود وصف في الفرع لا الى ثبوت معارض في الاصل *

وأما المعارضة في الفرع فهي أن يعارض حكم الفرع بما يقتضي نقيضه أو ضده بنص أو إجماع أو بوجود مانع أو بفوات شرط فيقول ماذا كرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فبمضي وصف آخر يقتضي نقيضه أو ضده بنص هو كذا أو إجماع على كذا أو بوجود مانع لما ذكرته من الوصف أو بفوات شرط له * وقد قبل هذا الاعتراض أعني المعارضة في الفرع بعض أهل الأصول والجدل ونفاها آخرون فقالوا إن دلالة المستدل على ما ادعاه قدمت قال الصفي الهندي وهو ظاهر الادعاء إذا كانت المعارضة بفوات شرط

وأما المعارضة في الوصف فهي على قسمين (أحدهما) أن يكون بحد حكمه (والثاني) أن يكون في عين حكمه مع تعذر الجمع بينهما * مثال الاول أن يقول المستدل في الموضوع أنها طاهرة حكمية فتقتضي النية قياسا على التيمم فيقول المعارض طاهرة بالماء فلا تقتضي النية قياسا على إزالة النجاسة فلا بد عند ذلك من الترجيح * ومثال الثاني أن يقول المعارض نفس هذا الوصف الذي ذكرته على خلاف ما تريد ثم يوضح ذلك بما يكون محتملا * الاعتراض الثاني والعشرون * سؤال التعدية وهو أن يعين المعارض في الاصل معنى غير ما عينه المستدل ويعارضه به ثم يقول للمستدل ما علمت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما علمت به انما تعدى الى فرع آخر مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر وذلك كان يقول المستدل بكره خيارها كالصغيرة فيقول المعارض البكره وان تعدت الى البكره البالغة فالصغيرة تعدى الى الثيب الصغيرة * وقد اختلفوا في قبول هذا ابطال الاعتراض فقبله البعض ورده البعض وأدرجه الصفي الهندي في اعتراض المعارضة في الاصل

مبحث سؤال
التعدية

* وجوابه ابطال ما اعترض به وحذفه عن درجة الاعتبار * واختلفوا هل يجب على المستدل أن يبين أنه لا أثر لما أشار اليه المعارض من التشوية في التعدية أو لا يجب فقال الأكثر لا يجب وقال بعض أهل الأصول يجب

مبحث سؤال
التركيب

* الاعتراض الثالث والعشرون * سؤال التركيب وهو أن يقول المعارض شرط حكم الاصل أن لا يكون ذا قياس مركب وهو قسمان مركب الاصل ومركب الوصف * ومراجع الاول منع حكم الاصل أو منع العلة ومراجع الثاني منع الحكم أو منع وجود العلة في الفرع * وقد اختلفوا في قبوله فبعضهم قبله وبعضهم رده

مبحث منع وجود
الوصف في الفرع

* الاعتراض الرابع والعشرون * منع وجود الوصف المعلن به في الفرع كان يقول المستدل في أمان العبد أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المعارض لا نسلم أن العبد أهل للامان * وجوابه ببيان ما ثبت أهليته من حسن أو عقل أو شرع وقد جعل بعضهم هذا الاعتراض مندرجا فيما تقدم

مبحث المعارضة
في الفرع

* الاعتراض الخامس والعشرون * المعارضة في الفرع وقد تقدم بيانه في الاعتراض الحادي والعشرين * الاعتراض السادس والعشرون * المعارضة في الوصف وقد تقدم بيانه أيضا في الاعتراض الحادي والعشرين وانما ذكرناهما هنا وهناك لأن كثيرا من أهل الأصول والجدل جعلوا المعارضة في الاصل اعتراضا والمعارضة في الفرع اعتراضا والمعارضة في الوصف اعتراضا وبعضهم جعلوا الثلاث المعارضات اعتراضا واحدا ولا مشاحة في مثل ذلك فهو مجرد اصطلاح

مبحث المعارضة
في الوصف

* الاعتراض السابع والعشرون * اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع كان يقول المستدل بمحمد اللائط كما يحذر الزاني لانهما (١) إيلاج محرم شرعا مشتهى طبعيا فيقول المعارض المصلحة في تعريضهما لمختلفة في الزنا منع اختلاف الانساب وفي اللواط دفع رذيلة اللواط * وحاصل معارضة في الاصل بآباء خصوصية ولهذا

مبحث اختلاف
جنس المصلحة

(١) أي اللواط والزنا المدلول عليهما باللائط والزاني أهله

أدرجه بعضهم في اعتراض المعارضة في الأصل وبعضهم جعله اعتراضاً مستقلاً وجوابه بالغاء الخصوصية
 ﴿الاعتراض الثامن والعشرون﴾ أن يدعى المعارض المخالفة بين حكم الأصل وحكم الفرع وهو اعتراض متوجه
 إلى المقدمة القائلة فيوجد الحكم في الفرع كما وجد في الأصل * وحاصل هذا أن دعوى المعارض للمخالفة إما أن
 تكون بدليل المستدل فيرجع إلى اعتراض القلب أو بغيره فيكون اعتراضاً خاصاً خارجاً عما تقدم وقد جعله بعضهم
 مندرجاً فيما تقدم

مبحث ادعاء
 المخالفة بين حكم
 الأصل وحكم
 الفرع

وهي نافذة متعلقة بهذه الاعتراضات

اختلفوا هل يلزم المعارض أن يورد الأسئلة مرتبة بعضها مقدماً على البعض إذا أورد أسئلة متعددة أم لا يلزمه
 ذلك بل يقدم ما شاء ويؤخر ما شاء فقال جماعة لا يلزمه الترتيب * وقال آخرون يلزمه لأنه لو جاز إيرادها على أي
 وجه اتفق لأدى إلى التناقض كما لو جاء بالمنع بعد المعارضة أو بعد النقض أو بعد المعارضة (١) فإنه يمتنع لأنه منع بعد
 تسليم وانكار بعد إقرار * قال الأمدى وهذا هو المختار * وقيل إن اقتصد جنس السؤال كالنقض والمعارضة
 والمطالبة جاز إيرادها من غير ترتيب لأنها بمنزلة سؤال واحد فان تعددت أجناسها كالمنع مع المطالبة ونحو ذلك
 لم يجز وحكاية الأمدى عن أهل الجدل وقال اتفقوا على ذلك ونقل عن أكثر الجدلبيين أنه يقدم المنع ثم المعارضة
 ونحوها ولا يعكس هذا الترتيب والالزام الانكار بعد الإقرار * وقال جماعة من المحققين منهم (٢) الترتيب المستحسن
 أن يبدأ بالمطالبات أولاً لأنه إذا لم يثبت أركان القياس لم يدخل في جملة الأدلة ثم بالقواعد لأنه لا يلزم من كونه على
 صورة الأدلة أن يكون صحيحاً ثم إذا بدأ بالمنع فالأولى أن يتقدم منع وجود الوصف في الفرع لأنه دليل الدعوى
 ثم منع ظهوره ثم منع انضباطه ثم منع كونه علة في الأصل فإذا فرغ من المنوع شرح في القواعد فيبدأ بالقول
 بالموجب لوضوح مأخذه ثم بفساد الوضع ثم بالنقض في المناسبة ثم بالمعارضة * وقال الأكثر من القدماء كحكاية
 عنهم أبو الحسن السهمي في أدب الجدل إنه يبدأ بالمنع من الحكم في الأصل لأنه إذا كان ممنوعاً لم يجب على السائل
 أن يتكلم على كونه الوصف ممنوعاً ومساوياً لكون الأصل * بل لا بد من تلك العلة أو بغيرها ثم يطالبه بآليات الوصف
 في الفرع ثم باطراد العلة ثم بتأثيرها ثم بكونه غير فاسد الوضع ثم بكونه غير فاسد الاعتبار ثم بالقلب ثم بالمعارضة
 وقال جماعة من الجدلبيين والأصوليين إن أول ما يبدأ به الاستفسار ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع حكم
 الأصل ثم منع وجود العلة في الأصل ثم منع علية الوصف ثم المطالبة وعدم التأثير والنقض في المناسبة والتقسيم
 وعدم ظهور الوصف وانضباطه وكون الحكم غير صالح للإفضاء إلى ذلك المقصود ثم النقض والعكس ثم المعارضة
 والتعدينية والتركيب ثم منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه حكم الأصل ثم القلب ثم القول بالموجب * وقد
 قد مناقول من قال إن جميع الأسئلة ترجع إلى المنع والمعارضة ووجه ذلك أنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة
 فقد تم الدليل وحصل الغرض من إثبات المدعى ولم يبق للمعارض مجال فيكون مساوياً من الأسئلة باطلاً فلا
 يسمع لأنه لا يحصل الجواب عن جميع المنوع إلا بإقامة الدليل على جميع المقدمات وكذلك لا يحصل الجواب عن
 المعارضة إلا ببيان انتفاء المعارضة عن جميعها

مبحث ترتيب
 الأسئلة عند
 دعائها

﴿الفائدة الثانية﴾ في الانتقال عن محل النزاع إلى غيره قبل تمام الكلام فيه * منعه الجمهور لأننا لو جازنا
 لم يأت إلزام الخصم ولا إظهار الحق لأنه ينتقل من كلام إلى كلام ثم كذلك إلى ما لا نهاية له فلا يحصل المقصود من
 المناظرة وهو إظهار الحق وإلزام المخالف * وهذا إذا كان الانتقال من المستدل * وأما إذا كان من السائل بأن
 ينتقل من سؤاله قبل تمامه ويقول ظننت أنه لازم فبان خلافه فكيف يكون من سؤال آخر فتقال بعضهم الأصح

مبحث الانتقال
 عن محل النزاع
 قبل الانتهاء منه

(١) كذا بالأصل والصواب أو بالنقض بعد المعارضة اهـ مصححه (٢) أي من الجدلبيين

أنه يمكن من ذلك إذا كان انحدارا من الأعلى إلى الأدنى فإن كان ترفيها من الأدنى إلى الأعلى كما لو أراد الترفي من المعارضة إلى المنع لم يمكن من ذلك لأنه يكذب نفسه وقيل يمكن لأن مقصوده الإرشاد

مبحث الفرض
والبناء

﴿الفائدة الثالثة﴾ في الفرض والبناء قالوا إنه يجوز الاستدلال ثلاث طرق (الاولى) أن يدل على المسئلة بعينها (والثانية) أن يفرض الدلالة في بعض شعبها وفصولها (والثالثة) أن يبنى المسئلة على غيرها * فإن استدلل عليها بعينها فواضح وإن أراد أن يفرض الكلام في بعض أحوالها جاز لأنه إذا كان الخلاف في الكل وثبت الدليل في بعضها ثبت في الباقي بالاجماع وإن أراد أن يفرض الدلالة في غير فرد من أفراد المسئلة لم يجوز وأما إذا أراد أن يبنى المسئلة على غيرها فإما أن يبينها على مسئلة أصولية وإما أن يبينها على مسئلة فروعية وعلى التقديرين إيمان أن يكون طريقها واحدة أو مختلفة فإن كانت واحدة جاز وإن كانت مختلفة لم يجوز وهذا قول جمهور أهل الجدل * وقال ابن فورك لا يجوز الفرض والبناء لأن حق الجواب أن يطابق السؤال * وقال إمام الحرمين إنما يجوز إذا كانت علة الفرض شاملة لساير الأطراف * قال والمستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل وذلك محمول على استشهارة انتشار الكلام في جميع الأطراف وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها * وحاصله أن ظهر انتظام العلة العامة في صورتين كان مستحسنا وإلا كان مستهجنا وفائده كونه العلة قد تحقق في بعض الصور وتظهر في بعض آخر فالتفاوت بالاولية خاصة والعلة واحدة

مبحث التعلق
بمناقضات الخصوم

﴿الفائدة الرابعة﴾ في جواز التعلق بمناقضات الخصوم قد وقع الاتفاق على أنه لا يجوز إثبات المذهب بالإدليل شرعي ولا يمكن اختلعه في التعلق بمناقضات الخصوم في المناظرة فذهب جماعة إلى جواز من حيث إن المقصود من الجدل تضييق الأمر على الخصم * وذكر القاضي تفضيلا حسنا فقال إن كانت المناقضة عائنة إلى تفاصيل أصل لا يرتبط فسادها وصحتها بفساد الأصل وصحته فلا يجوز التعلق بها وإلا جاز

مبحث السؤال
والجواب

﴿الفائدة الخامسة﴾ في السؤال والجواب * قال الصيرفي السؤال إما استفهام مجرد وهو الاستخبار عن المذهب أو عن العلة وإما استفهام عن الأدلة أي التماس وجه دالة البرهان ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجر يانه وسبيل الجواب أن يكون إخبارا مجردا ثم الاستدلال ثم طرد الدليل ثم السائل في الابتداء إما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله أو يكون عالم به ثم إما أن يعلم صحة فسؤاله لا معنى له وإما أن لا يعلم فسؤاله راجع إلى الدليل * والحاصل أن من أنكر الأصل الذي يستشبه به المجيب فسؤاله عنه أولى لأن الذي أحوجه إلى المسئلة هو الخلاف فأما إذا كان الخلاف في الشاهد فالسؤال عنه أولى

مبحث الاستدلال

﴿الفصل السابع في الاستدلال﴾ وهو في اصطلاحهم ما ليس بنص ولا إجماع ولا قياس * لا يقال هذا من تعريف بعض الأنواع ببعض وهو تعريف بالمساوي في الجلاء والحقاء بل هو تعريف للجهول بالمعالم لأنهم قد سبق العلم بالنص والاجماع والقياس * واختلفوا في أنواعه فقبل هي ثلاثة (الاول) التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا (الثاني) استصحاب الحال (الثالث) شرع من قبلنا * قالت الحنفية ومن أنواعه نوع رابع وهو الاستحسان وقالت المالكية ومن أنواعه نوع خامس وهو المصالح المرسلة وسنفر داكل واحد من هذه الأنواع بحثا ونحقق بها فوائد لاتصالها بما يواجه من الوجوه

مبحث التلازم

﴿البحث الاول في التلازم﴾ وهو أربعة أقسام لأن التلازم إما أن يكون بين حكمين وكل واحد منهما إما مثبت أو منفي وحاصله إذا كان تلازم تساوق ثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وإن كان مطلقا للزوم فثبوت المزمع يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس وفي اللازم يستلزم نفي المزمع من غير عكس * وخلاصة هذا البحث يرجع إلى الاستدلال بالقيسة الاستثنائية والاقرانية قال الآمدي ومن أنواع الاستدلال قولهم وجد السبب

والمانع أو فقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لا انتفاء مدركه * ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها ذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقتراني والاستثنائي وذكر الأشكال الاربعه وشروطها وخصر وبها انتهى فليرجع في هذا البحث الى ذلك الفن * واذا كان هذا لا يجري الا فيما فيه تلازم أو تناف فالتلازم اما أن يكون طردا أو عكسا أي من الطرفين أو طردا لا عكسا أي من طرف واحد والتنافي لا بد أن يكون من الطرفين لكنه اما أن يكون طردا وعكسا أي اثباتا ونفيا وإما طردا فقط أي اثباتا وإما عكسا فقط أي نفيا (الاول) المتلازمان طردا وعكسا وذلك كالجسم والتأليف اذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجري فيه التلازم بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا (الثاني) المتلازمان طردا فقط كالجسم والحادث اذ كل جسم حادث ولا ينعكس في الجوهر الفردي هذا يجري فيه التلازم بين الثبوتين طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجري فيه التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا (الثالث) المتنافيان طردا وعكسا كالحادث وجوب البقاء فانهما لا يجتمعان في ذات فكل حادث واجب البقاء ولا يرتفعان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذا يجري فيه التلازم بين الثبوت والنفي وبين النفي والثبوت طردا وعكسا أي من الطرفين فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولولم يجب بقاؤه فلا يكون حادثا (الرابع) المتنافيان طردا لا عكسا أي اثباتا لا نفيا كالتأليف والقدم اذ لا يجتمعان فلا يوجد شيء هو مؤلف وقديم لكنه ما قد يرتفعان كالجزء الذي لا يتجزأ وهذا يجري فيه التلازم بين الثبوت والنفي طردا وعكسا أي من الطرفين فيصدق كلما كان جسما لم يكن قديما وكلما كان قديما كان جسما (الخامس) المتنافيان عكسا أي نفيا كالأساس والحال فانهما لا يرتفعان فلا يوجد ما ليس له أساس ولا يمتثل وقديما معان في كل ماله أساس فديما يمتثل بوجه آخر وهذا يجري فيه تلازم النفي والاثبات طردا وعكسا فيصدق كل ما لم يكن له أساس فهو محتمل وكل ما لم يكن محتملا فليس له أساس ولا يصدق كل ما كان له أساس فليس يمتثل وكل ما كان محتملا فليس له أساس * وما قد منعا عن الآمدي أن من أنواع الاستدلال قولهم وجد السبب الح هو أحد الاقوال لاهل الاصول وقال بعضهم انه ليس بدليل وانما هو دعوى داليل فهو بمثابة قولهم وجد دليل الحكم فيوجد الحكم لا يكون دليلا ما لم يعين وانما الدليل ما يستلزم المدلول وقال بعضهم هو دليل اذ لا معنى للدليل الا ما يلزم من العلم به العلم بالمدلول والصواب القول الاول أنه استدلال لدليل ولا يجوز دعوى * واعلم انه يراد على جميع أقسام التلازم من الاعتراضات السابقة جميع ما تقدم ماعدا الاعتراضات الواردة على نفس العلة

بحث الاستصحاب
المذاهب التي فيه

البحث الثاني الاستصحاب * أي استصحاب الحال لاسي وجودي أو عدمي عقلي أو شرعي * ومعناه ان ما ثبت في الزمن الماضي فلا يصل بقاؤه في الزمن المستقبل مأخوذ من المصاحبة وهو بناء ذلك الامر ما لم يوجد ما يفترقه فيقال الحكم الفلاني قد كان فيما مضى وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظهر البقاء * قال الخوارزمي في الكافي وهو آخر مدار الفتوى فان المعنى اذا سئل عن حادث يطالب حكمه في الكتاب ثم في السنة ثم في الاجماع ثم في القياس فان لم يجده فيأخذ حكمه من استصحاب الحال في النفي والاثبات فان كان التردد في زواله فلا يصل بقاؤه وان كان التردد في ثبوته فلا يصل عدم ثبوته انتهى * واختلاف اهل هو حجة عند عدم الدليل على أقوال (الاول) انه حجة وبه قالت الحنابلة وانما المالكية وأكثر الشافعية والظاهرية سواء كان في النفي أو الاثبات وحكاها ابن الحاجب عن الاكثرين (الثاني) أنه ليس بحجة واليه ذهب أكثر الحنفية والمتكلمين كآبي الحسين البصري قالوا لان

الثبوت في الزمان الاول يقتصر الى الدليل فكذلك في الزمان الثاني لانه يجوز ان يكون وأن لا يكون وهذا
خاص عندهم بالشرعيات بخلاف الحسنيات فان الله سبحانه أجرى العادة فيها بان ذلك ولم يجز العادة به في
الشرعيات فلا تلحق بالحسنيات ومنهم من ينقل عنه تخصيص النفي بالامر الوجودي ومنهم من ينقل عنه الخلاف
مطلقا قال الصفي الهندي وهو يقتضي تحقق الخلاف في الوجودي والعدي جميعا لكنه بهيم اذا تغير معهم
نقل على أن استصحاب العدم الاصل حجة قال الزكشي والمنقول في كتب أكثر الحنفية أنه لا يصلح حجة على
الغير ولكن يصلح للرفع والدفع وقال أكثر المتأخرين منهم أنه حجة لا بقاء ما كان ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم
يكن (١) (الثالث) أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله عز وجل فانه لا يكلف الا ما يدخل تحت مقدوره
فاذا لم يجد دليلا اسوا من جازله التمسك ولا يكون حجة على الخصم عند المناظرة فان المجتهدين اذا تناظر والم
ينفع المجتهد قوله لم يجد دليلا على هذا لان التمسك بالاستصحاب لا يكون الا عند عدم الدليل (الرابع) انه يصلح
حجة للدفع لا للرفع واليه ذهب أكثر الحنفية قال السكياوي يعبرون عن هذا باستصحاب الحال صالح لبقاء ما كان
على ما كان إحالة على عدم الدليل لاثبات أمر لم يكن وقد قدمنا أن هذا قول أكثر المتأخرين منهم (الخامس) أنه
يجوز الترجيح به لا غير نقله الاستاذ أبو اسحق عن الشافعي وقال انه الذي يصح عنه أنه يحتاج به (السادس) أن
استصحاب ان لم يكن غرضه سوى نفي ما نفيه صح ذلك وان كان غرضه اثبات خلاف قول خصمه من وجه يمكن
استصحاب الحال في نفي ما أثبتته فلا يصح حكاه الأستاذ أبو منصور البغدادي عن بعض أصحاب الشافعي قال
الزكشي لا بد من تنقيح موضع الخلاف فان أكثر الناس يطلقونه ويستنبط عليهم موضع النزاع فيقول الاستصحاب
صور (إحداها) استصحاب مادل العقل والشرع على ثبوته ودوامه كالمالك عند جريان القول المقتضى له
وشغل الذمة عند جريان اتلاف أو التزام ودوام الحل في المنسكوحة بعد تقرير النكاح فهذا الخلاف في وجوب
العمل به الى أن يثبت معارض قال (الثانية) استصحاب العدم الاصل المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية
كبراءة الذمة من التكليف حتى يدل دليل شرعي على تغييره كنفى صلاة سادسة قال القاضي أبو الطيب وهذا
حجة بالاجماع من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع قال (الثالثة) استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة فان عندهم
أن العمل بحكم في بعض الاشياء الى أن يرد الدليل السمي وهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل
به لانه لا حكم للعقل في الشرعيات قال (الرابعة) استصحاب الدليل مع احتمال المعارض إما تخصيصا ان كان
الدليل ظاهرا أو نسخا ان كان الدليل ناصفا هذا أمر معمول به اجماعا وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب
فأثبتته جمهور الأصوليين ومنعه المحققون منهم امام الحرمين في البرهان والسكياوي في تعليقه وابن السمعاني في
القواطع لان ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب قال (الخامسة) الحكم الثابت بالاجماع
في محل النزاع وهو راجع الى الحكم الشرعي بأن يتفق على حكم في حالة ثم يتغير صفة الجمع عليه فيختلفون فيه
فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال مثاله اذا استدلل من يقول إن المتيمم اذا رأى الماء في أثناء صلاته لا
(١) بعد هذا في الأصل الذي يبدى ما نفيه فلا يرت من أقاربه الثالث أنه حجة على المجتهد الظاهر هو بقاؤه صالح
حجة لا بقاء ما كان فلا يرت ماله ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم فلا يرت من أقاربه انه مقابل عليه حرفا مجرد ولا
يحقق أن العبارة هكذا مع ما فيها من التخليط الفاحش والتكرار فيها تبحر يفوت ونقص وبعد التأمل الكثير والبحث
في كتب الاصول التي عندنا ظهر لنا أن غرضه التمثيل بالمفقود بدلالة التفرعين اللذين فيها فعل أصل المؤلف
هكذا كما في المفقود فالأصل وهو بقاؤه حيا يصلح حجة لا بقاء ما كان فلا يرت ماله ولا يصلح حجة لاثبات
أمر لم يكن فلا يرت من أقاربه وهذا جهد المستطيع في هذه العبارة والله أعلم كتبه مصححه

تبطل صلاته لان الاجماع منه قد على صحته قبل ذلك فاستصحب الى أن يدل دليل على أن رؤية الماء بمطله وكقول
الظاهرية يجوز بيع أم الولد لان الاجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاء فحقن على ذلك
الاجماع بعد الاستيلاء وهذا النوع هو محل الخلاف كما قاله في القواطع وهكذا فرض أئمتنا الاصوليون الخلاف
فيها فذهب الأكثرون منهم القاضي والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والغزالي الى أنه ليس بحجة قال
الاستاذ أبو منصور وهو قول جمهور أهل الحق من الطوائف وقال الماوردي والرأي في كتاب القضاء أنه
قول الشافعي وجمهور العلماء فلا يجوز الاستدلال بحجج الاستصحاب بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما
قبل الحق به والأفلا قال وذهب أبو ثور وداود الظاهري الى الاحتجاج به ونقله ابن السمعاني عن المازني وابن
سريج والصيرفي وابن خيران وحكاه الاستاذ أبو منصور عن أبي الحسين بن القطان قال واختاره الأمدى وابن
الحاجب قال سليم الرازي في التقریب انه الذي ذهب اليه شيوخ أصحابنا فيستصحب حكم الاجماع حتى يدل
الدليل على ارتفاعه انتهى والقول الثاني هو الراجح لان المتسلك بالاستصحاب باق على الأصل قائم في مقام المنع
فلا يجب عليه الانتقال عنه الا بدليل يصلح لذلك في ادعاء جاعبه

﴿ البحث الثالث شرع من قبلنا وفي ذلك مسئلتان ﴾

(المسئلة الأولى) هل كان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة متعبدا بشرع أم لا وقد اختلفوا في ذلك على
مذاهب فقل انه صلى الله عليه وآله وسلم كان متعبدا قبل البعثة بشريعة آدم لأنها أول الشرائع وقيل بشريعة
نوح لقوله تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) وقيل بشريعة ابراهيم لقوله تعالى (ان أولى الناس
بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي) وقوله (أن اتبع مله ابراهيم) قال الواحدى وهذا هو الصحيح
قال ابن القشيري في المرشد وعزى الى الشافعي قال الاستاذ أبو منصور وبه نقول وحكاه صاحب المصادر عن
أكثر أصحاب أبي حنيفة واليه أشار أبو علي الجبائي وقيل كان متعبدا بشريعة موسى وقيل بشريعة عيسى لأنه
أقرب الانبياء ولأنه الناسخ لما قبله من الشرائع وبه جزم الاستاذ أبو اسحق الاسفرائني كما حكاه عنه الواحدى
وقيل كان على شرع من الشرائع ولا يقال كان من أمة نبي من الانبياء أو على شرعه قال ابن القشيري في المرشد
واليه كان يميل الاستاذ أبو اسحق وقيل كان متعبدا بشريعة كل من قبله من الانبياء الا ما نسخ منها واندرس حكاه
صاحب الملخص وقيل كان متعبدا بشرع ولكن لا ندري بشرع من تعبد الله حكاه ابن القشيري وقيل
لم يكن قبل البعثة متعبدا بشرع حكاه في المنحول عن اجماع المعتزلة قال القاضي في مختصر التقریب وابن
القشيري هو الذي صار اليه جماهير المتكلمين قال جمهورهم ان ذلك محال لان لو تعبدوا بتابع أحد كان غضا
من نبوته وقال بعضهم بل كان على شريعة العقل قال ابن القشيري وهذا باطل اذ ليس للعقل شريعة ورجح
هذا المذهب أعنى عدم التعبد بشرع قبل البعثة القاضي وقال هذا مانر ضيه ونصيره لانه لو كان على دين لنقل
ولذ كره صلى الله عليه وسلم اذ لا يظن به الكتمان وعارض ذلك امام الحرمين وقال لو لم يكن على دين أصلا لنقل
فان ذلك أبعد عن المعتاد مما ذكره القاضي قال فقد تعارض الأمران والوجه أن يقال كانت العادة انخرقت في
أمور الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بانصرافهم (١) الناس عن أمر دينه والبحث عنه ولا يخفى ما في هذه المعارضة
من الضعف وسقوط ما زعمه (٢) عليها وقيل بالوقف وبه قال امام الحرمين وابن القشيري والكنيا والغزالي
(١) قوله بانصرافهم الخ كذا بالأصل والصواب فانصرف الناس عن أمر دينه أى انصرفوا لشغل أذهانهم
بخوارقه الحكيمة الغريبة عن أمر الدين الذي كان يتدين به ويتعبد عليه والله أعلم كتبه رحمه الله
(٢) كذا بالأصل والصواب وسقوط ما زعمه عليه يعنى بقوله والوجه أن يقال الخ والله أعلم كتبه رحمه الله

مسألة تعبد النبي
صلى الله وسلم قبل
البعثة بشرع

والآمدى والشرىف المرتضى واختاره النووي في الروضة قالوا اذ ليس فيه دلالة عقل ولا ثبت فيه نص ولا اجماع
 قال ابن القشيري في المرشد بعد حكاية الاختلاف في ذلك وكل هذه أقوال متعارضة وليس فيها دلالة قاطعة
 والعقل يجوز ذلك لكن أين السمع فيه انتهى قال امام الحرمين هذه المسئلة لا تظهر لها فائدة بل تجري مجرى
 التواريخ المنقولة وافقه المازري والماوردي وغيرهما وهذا صحيح فانه لا يتعلق بذلك فائدة باعتبار هذه الامة
 وليكن يعرف به في الجملة شرف تلك الملة التي تعبد بها وفضلها على غيرها من الملل المتقدمة على ملته وأقرب هذه
 الأقوال قول من قال إنه كان متعبدا بشريعة ابراهيم عليه السلام فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم كثير البحث عنها
 عاملا بما بلغ اليه منها كما يعرف ذلك من كتب السير وكما تفيد الآيات القرآنية من أمره صلى الله عليه وآله وسلم
 بعد البعثة باتباع تلك الملة فان ذلك يشعر بجزيل خصوصية لها فلو قدرنا أنه كان على شريعة قبل البعثة لم يكن الاعلانا
 بالمسئلة الثانية اختلغوا هل كان متعبدا بعد البعثة بشريعة من قبله أم لا على أقوال (الأول) انه لم يكن متعبدا
 باتباع اهل كان منها عن واليه ذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازي في آخر قوله واختاره الغزالي في آخر عمره قال
 ابن السمعاني انه المذهب الصحيح وكذا قال الخوارزمي في الكافي واستدلوا بانه صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث معاذ
 الى اليمن لم يرشده الا الى العمل بالكتاب والسنة ثم اجتهد الرأي وصحح هذا القول ابن حزم * واستدلوا أيضا
 بقوله تعالى (كل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وبالغت المعتزلة فقالت باستحالة ذلك عقلا وقال غيرهم العقل لا يحيل
 وليكنه ممنوع شرعا واختاره الفخر الرازي والآمدى (القول الثاني) انه كان متعبدا بشريعة من قبله الامانسخ منه
 نقل ابن السمعاني عن أكثر الشافعية وأكثر الحنيفة وطائفة من المتكلمين قال ابن القشيري هو الذي صار اليه
 الفقهاء واختاره الرازي وقال انه قول أصحابهم وحكاية الأستاذ أبو منصور وعن محمد بن الحسن واختاره الشيخ أبو
 اسحق واختاره ابن الحاجب قال ابن السمعاني وقد أومأ اليه الشافعي في بعض كتبه قال القرطبي وذهب اليه
 معظم أصحابنا يعني المالكية قال القاضي عبد الوهاب انه الذي تقتضيه أصول مالك * واستدلوا بقوله سبحانه (وكتبنا
 عليهم فيها أن النفس بالنفس) الآية فان ذلك مما استدلل به في شرعنا على وجوب القصاص ولو لم يكن متعبدا بشريعة
 من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في شرع بني اسرائيل على كونه واجبا في شرعه * واستدلوا أيضا
 بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قال من نام عن صلاة أو نسىها فليصلها اذا ذكرها قرأ قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكري)
 وهي مقولة لموسى فلو لم يكن متعبدا بشريعة من قبله لما كان لتلاوة الآية عند ذلك فائدة * واستدلوا بما ثبت عن
 ابن عباس انه سجد في سورة ص وقرأ قوله تعالى (أو لئك الذين هدى الله فبهم اهتداهم اقتده) فاستنبط التثنية
 من هذه الآية * واستدلوا أيضا بما ثبت في الصحيح انه كان صلى الله عليه وآله وسلم يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم
 ينزل عليه ولو لا ذلك لم يكن لمحبة للموافقة فائدة ولا أوضح ولا أصح في الدلالة على هذا المذهب من قوله تعالى
 (فبهم اهتداهم اقتده) وقوله (ثم أوحينا اليك أن اتبع مله ابراهيم حنيفا) (القول الثالث) الوقف حكاية ابن القشيري
 وابن برهان * وقد فصل بعضهم تفصيلا حسنا فقال انه اذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول أو لسان من أسلم
 كعبد الله بن سلام وكعب الأحمار ولم يكن منسوخا ولا مخصوصا فانه شرع لنا * ومن ذكر هذا القرطبي ولا بد من
 هذا التفصيل على قول القائلين بالتعبد لما هو معلوم من وقوع التعريف والتبديل فاطلاقهم مقيد بهذا القيد ولا
 أظن أحدا منهم يأباه

مسألة تعبدته صلى
 الله عليه وسلم بعد
 البعثة بشريعة من
 قبله

بحث الاستحسان

* البحث الرابع الاستحسان واختلاف في حقيقة فقيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير
 عنه * وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى * وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس *
 وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ونسب القول به الى أبي حنيفة وحكى عن أصحابه ونسبه امام الحرمين الى مالك

وأنتكره القيرطبي فقال ليس معروفاً من مذهبه وكذلك أنتكر أصحاب أبي حنيفة ما حكى عن أبي حنيفة من القول به وقد حكى عن الحنابلة قال ابن الحاجب في المختصر قالت به الحنفية والحنابلة وأنتكره غيرهم انتهى وقد أنتكره الجمهور حتى قال الشافعي من استحسّن فقد شرع قال الروباني معناه أنه ينصب من جهة نفسه شرعاً غير الشرع وفي رواية عن الشافعي أنه قال القول بالاستحسان باطل وقال الشافعي في الرسالة (١) الاستحسان ثلاث وله جواز لأحد الاستحسان في الدين لجواز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم ولجواز أن يشرع في الدين في كل باب وأن يخرج كل أحد نفسه شرعاً قال جماعة من المحققين الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح للخلاف لأن بعضها مقبول اتفاقاً وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقاً وما هو مردود اتفاقاً وجعلوا من صور الاتفاق على القبول قول من قال إن الاستحسان العدول عن قياس إلى قياس أقوى وقول من قال إنه تخصيص قياس بأقوى منه وجعلوا من المتردد بين القبول والرد قول من قال إنه دليل يتقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه لأنه إن كان معنى قوله يتقدح أنه يتحقق ثبوته والعمل به واجب عليه فهو مقبول اتفاقاً وإن كان بمعنى أنه شاك فهو مردود اتفاقاً لا تثبت الأحكام بمجرد الاحتمال والشك وجعلوا من المتردد أيضاً قول من قال إنه العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس فقالوا إن كانت العادة هي الثابتة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقد ثبتت بالسنة وإن كانت هي الثابتة في عصر الصحابة من غير أن تكون قد ثبتت بالاجماع وأما غيرهما فإن كان نصاً أو قياساً مثبتت بحجته فقد ثبت ذلك به وإن كان شيئاً آخر لم تثبت بحجته فهو مردود قطعاً وقد ذكر الباجي أن الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر قال وهذا هو الدليل فان سمعوا استحساناً فلا مشاحة في التسمية وقال ابن الأنباري الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على ما سبق بل حاصله استعمال مصالحة جزئية في معاملة قياس كلي فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس * ومثل الدلو واشترى سلعة بالخيار ثم مات وله ورثة فقبل يرد وقبل يختار الأمضاء قال أشهب القياس الفسخ ولا كنا نستحسن أن أراد الأمضاء أن يأخذ من لم يعض إذا امتنع البائع من قبوله نصيب الراد * قال ابن السمعاني إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتميه من غير دليل فهو باطل ولا أحد يقول به ثم ذكر أن الخلاف اللفظي ثم قال فإن تفسير الاستحسان بما يشتمع به عليهم لا يقولون به وإن تفسير الاستحسان بالعدول عن دليل إلى دليل أقوى منه فهذا مما لم ينكره أحد عليه لكن هذا الاسم لا يعرف اسماً المتعار به (٢) وقد سبقته إلى مثل هذا القول فقال إن كان المراد بالاستحسان ما دلت الأصول بما فيها فهو حسن اقيام الحجة به قال فهذا أنتكره ونقول به وإن كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل وتطير فهو محذور والقول به غير سائغ * قال بعض المحققين الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين (أحدهما) واجب بالاجماع وهو أن يقدم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه فهذا يجب العمل به لأن الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع (والضرب الثاني) أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشيء محظوراً بدليل شرعي وفي عادات الناس التحقيق (٣) فهذا عندنا يحرم القول به ويجب اتباع الدليل وترك العادة والرأي سواء كان ذلك الدليل نصاً أو إجماعاً أو قياساً انتهى * فعرفت بمجموع ما ذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لفائدة فيه أصلاً لأنه إن كان راجعاً إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار

(١) أقول من أراد الوقوف على كلام الشافعي في إبطال الاستحسان فعليه مطالعة كتاب إبطال الاستحسان من الأم في الجزء السابع من حقيفة ٢٦٧ إلى حقيفة ٢٧٧ ومطالعة باب الاستحسان من الرسالة في ذلك مقتنع عن كل ما قيل فيه اه مصححه (٢) كذا بالأصل (٣) كذا بالأصل ولعل صوابه التحسين

وان كان خارجا فليس من الشرع في شيء بل هو من التقول على هذه الشريعة بما يمكن فيها نارة وما يضافها
أخرى

في البحث الخامس المصالح المرسله * قد قدمنا الكلام فيها في مباحث القياس وسند ذكره هنا بعض ما يتعلق بها
تقيا للقائده ولا يكون قد ذكرها جماعة من أهل الأصول في مباحث الاستدلال ولهذا سبها بعضهم بالاستدلال
المرسل وأطلق إمام الحرمين وابن السمعاني عليها اسم الاستدلال * قال الخوارزمي والمراد بالمصلحة المحافظة على
مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق * قال الغزالي هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلا ولا يوجد
أصل متفق عليه * وقال ابن برهان هي ما لا تستند إلى أصل كلي ولا جزئي * وقد اختلفوا في القول بها على مذاهب
(الاول) منع التمسك بها مطلقا واليه ذهب الجمهور (الثاني) الجواز مطلقا وهو المحكي عن مالك قال الجويني في
البرهان وأقرط في القول بها حتى جره إلى استعمال القتل وأخذ المال لمصلحة يتضمها في غالب الظن وان لم يجد لها
مستندا وقد حكى القول بها عن الشافعي في القول القديم وقد أنكر جماعة من المالكية ما نسب إلى مالك من
القول بها ومنهم القراطي وقال ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى عدم الاعتماد عليها وهو مذهب مالك
قال وقد اجتهد إمام الحرمين الجويني وجازف فيما نسب إلى مالك من الإفراط في هذا الأصل وهذا لا يوجد في
كتب مالك ولا في شيء من كتب أصحابه * قال ابن دقيق العيد الذي لا شك فيه أن مالك ترجع على غيره من
الفقهاء في هذا النوع ورواه أحمد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ولكن هذين ترجيح في
الاستعمال لها على غيرهما انتهى * قال القرافي هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقومون ويقعدون
بالمناصفة (١) ولا يطلبون شهادا بالاعتبار ولا نفي بالمصلحة المرسله الا ذلك (الثالث) ان كانت ملائمة لأصل كلي
من أصول الشرع أو لأصل جزئي جاز بناء الأحكام عليها والأفلا حكاها ابن برهان في الوجيز عن الشافعي وقال
انه الحق المختار * قال إمام الحرمين ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسله
بشرط الملائمة للمصالح المعبرة المشهود لها بالأصول (الرابع) ان كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت
معبرة فان فقدت هذه الثلاثة لم تعتبر والمراد بالضرورة ان تكون من الضروريات الخمس وبالكتابة أن نعم
جميع المسلمين لا لو كانت لبعض الناس دون بعض أو في حالة مخصوصة دون حالة واختار هذا الغزالي والبيهضاوي
ومثل الغزالي للمصلحة المستجمعة (٢) بمسئلة الترس وهي ما إذا ترس الكفار بجماعة من المسلمين وأذا رمية مناقمنا
مسلمين دون جريمه منه ولو تركنا الرمي لسلطان الكفار على المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى الذين ترسوا
هم فحفظ المسلمين بقتل من ترسوا به من المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع لانا قطع أن الشرع يقصد تقليل
القتل كما يقصد حمله عند الامكان فحيث لم تقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل وكان هذا التفتنا إلى مصلحة علم
بالضرورة كونها مقصودة للشرع لا بدليل واحد بل بادل خارجة عن الحصر ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا
الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل فينتقدح اعتبار هذه المصلحة بالأوصاف الثلاثة وهي كونها ضرورية
كلية قطعية فخرج الكليمة ما إذا أشرف جماعة في سفينة على الغرق ولو غرق بعضهم لنجوا فلا يجوز تغريق
البعض وبالقضية ما إذا شك ككنا في كون الكفار يتسلطون عند عدم رمي الترس (٣) إذا لضرورة بنا إلى أخذ

(١) عبارة القرافي في التبيين لانهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات وهي أظهر اه مصححه

(٢) أي للأوصاف الثلاثة اه مصححه (٣) أي المسلم عند ترسهم به في قلعة أخذ من التعليل * وعبارة
الغزالي في المستقصى في الأصل الرابع من خاتمة القطب الثاني حقيقة ٢٩٦ من الجزء الاول ما لو ترس الكفار

القلعة قال القرطبي هي هذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها وأما ابن المنير فقال هو أحسن كلام من قائله ثم هو تصوير لا يمكن عادة ولا شرعاً إعادة فلان القطع في الحوادث المستقلة لا يسيل إليه اذ هو عبث وعناد وأما شرعاً فلان الصادق المعصوم قد أخبرنا بأن الأمة لا تسلط عدوها عليهم المستأصل شافها قال وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال بها لتضييقه في قبورها باشتراط ما لا يتصور وجوده انتهى قال الزركشي وهذا تعامل منه فان القيمة يفرض المسائل النادرة لا احتمال وقوعها بل المستحيلة لا ياضة الافهام ولا حجة له في الحديث لان المراد به كافة النطق وتصوير الغزالي انه هو في أهل محلة تخصوصهم استولى عليهم الكفار لا جميع العالم وهذا واضح انتهى قال ابن دقيق العيد ليست أنكر على من اعتبر أصل المصالح لكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج الى نظر سيديور بما يخرج عن الحد وقد نقبوا عن عمر رضي الله عنه أنه قطع لسان الخطيئة بسبب الهجو فان صح ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسله وحمله على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة وهذا يجري الى النظر فيما يسمى مصلحة مرسله قال وشاورني بعض القضاة في قطع أذن شاهد الغرض منه عن الكتابة بسبب قطعها وكل هذا منكرات عظيمة الموضع في الدين واسترسال قيمه في أذى المسكين انتهى

(ولندكر ههنا فوائدها بعض اتصال بمباحث الاستدلال)

القائده الاولى في قول الصحابي اعلم انهم قد اتفقوا على ان قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر ومن نقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر والأمدى وابن الحبيب وغيرهم واحتلوا وهل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم على أقوال (الاول) انه ليس بحجة مطبقا واليه ذهب الجمهور (الثاني) أنه حجة شرعية مقدمة على القياس وبه قال أكثر الحنفية ونقل عن مالك وهو قديم قول الشافعي (الثالث) أنه حجة اذا انضم اليه القياس فيقدم حينئذ على قياس ليس معه قول صحابي وهو ظاهر قول الشافعي في الرسالة قال (١) وأقوال الصحابة اذا تفرقوا نصير منها الى ما وافق الكتاب أو السنة أو الاجماع أو ما كان أصح في القياس واذا قال واحد منهم القول لا يحتفظ عن غيره منهم له فيه موافقة ولا مخالفة صرت الى اتباع قول واحد منهم اذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا اجماعا ولا شيئا يحكم به بحكمه أو وجوده معه قياس انتهى وحكي القاضي حسين وغيره من أصحاب الشافعي عنه أنه يرى في الحديث أن قول الصحابي حجة اذا عضده القياس وكذا حكاية عنه القفال الشافعي وابن القطان قال القاضي في التقریب انه الذي قاله الشافعي في الجديد واستقر عليه مذهبه وحكاية عنه المزني وابن أبي هريرة (الرابع) أنه حجة اذا خالف القياس لانه لا يحمل له الا التوقيف وذلك القياس والتحكم في دين الله باطل فيعلم انه لم يقلد الا توقيفا قال ابن رهران في الوجيز وهذا هو الحق المبين قال ومسائل الامامين أبي حنيفة والشافعي رحمه الله تدل عليه انتهى ولا يخفى ان الكلام في قول الصحابي اذا كان ما قاله من مسائل الاجتهاد أما اذا لم يكن منها دليل على التوقيف فليس مما نحن بصددده والحق انه ليس بحجة فان الله سبحانه لم يبعث الى هذه الأمة الا نبيا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وليس لنا الا رسول واحد وكتاب واحد وجميع الامم مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية واتباع الكتاب في فاعلة بمسلم اذا حصل ربي الترس اذا ضرورة فبناغنية عن العلامة فنعدل عنها اذا لم نقطع بنظرنا لانها ليست قطعية بل ظنية اه كتيبه مصححه

(١) قوله قال وأقوال الصحابة الخ هو نقل لكلام الشافعي بالاقتصار على فهمه بعد حذف محاوره صاحبه له وان أردت الوقوف على نص كلامه فارجع اليه آخر ورقة من الرسالة قاله مصححه «ا» «ب»

والسنة فن قال انها تقوم بالحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع اليهما فقد قال في دين الله بما لا يثبت وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شمس عالم بأمر الله به وهذا أمر عظيم وتقول بالغ فان الحكم لفرد أو أفراد من عباده الله بان قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتسير بها ثابتا، مقرر وأنعم به البلوى مما لا يدان الله عز وجل به ولا يحل لمسلم الركون اليه ولا العمل عليه فان هذا لما لم يكن الا لرسول الله الذين ارسلهم بالشرائع الى عباد الله لاغيرهم وان بلغ في العلم والدين وعظم المنزلة أى مبلغ ولا شك ان مقام الصحبة مقام عظيم ولا يمكن ذلك في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن وهذا مسلم لا شك فيه ولهذا امدأ خدمهم لا يبلغه من غيرهم الصدقة بأهال الجبال ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة قوله والزام الناس باتباعه فان ذلك مما لم يأذن الله به ولا ثبت عنه فيه حرف واحد وأما ما نسبته به بعض القائلين بحجة قول الصحابي بمباروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال أحماني كالنجوم بأيمهم اقتديتم اهتديتم فهذا مما لم يثبت قط والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لا يصح العمل بمثله في أدنى حكم من أحكام الشريعة فكيف مثل هذا الأمر العظيم والخطب الجليل على انه لو ثبت من وجه صحيح لكان معناه أن مز يد علمهم بهذه الشريعة المطهرة الثابتة من الكتاب والسنة وحرصهم على اتباعها ومشيمهم في طريقها يقتضى ان اقتداء الغير بهم في العمل بها واتباعها هداية كاملة لانه لو قيل لاحد لم قلت كذا لم فعلت كذا لم يجز من إيراد الحجة من الكتاب والسنة ولم يتلعم في بيان ذلك وعلى مثل هذا الجمل يعمل ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر وما صح عنه من قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين الهادين فاعرف هذا وحرص عليه فان الله لم يجعل اليك والى سائر هذه الأمة رسولا الا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم ولم يأمر بالتباعد غيره ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفا واحدا ولا جعل شيئا من الحجة عليك في قول غيره كائنا من كان

§ الغائدة الثانية § الأخذ بأقل ما قيل فانه أثبتته الشافعى والقاضى أبو بكر الباقى قال القاضى عبد الوهاب وحكى بعض الأصوليين اجماع أهل النظر عليه § قال ابن السمعاني وحقيقته أن يختلف المختلفون في أمر على أقاويل فيأخذ بأقلها اذا لم يدل على الزيادة دليل § قال القفال الشافى هو أن يرد الفعل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مبينا المحمل ويحتاج الى تجديد فيه فيصار الى أقل ما يوجد كما قال الشافعى في أقل الجزية إنه دينار § وقال ابن القطان هو أن يختلف الصحابة في تقدير فيذهب بعضهم الى مائة مثلاً وبعضهم الى خمسين فان كان ثم دلاله تعضد أحد القولين صير اليها وان لم يكن دلالة فقد اختلف فيه أصحابنا فمنهم من قال يأخذ بأقل ما قيل ويقول ان هذا مذهب الشافعى لانه قال إن دية اليهود الثالث وحكى اختلاف الصحابة فيه وان بعضهم قال بالمساواة وبعضهم قال بالثلث فكان هذا أقلها §

وقسم ابن السمعاني المسئلة الى قسمين § أحدهما § أن يكون ذلك فيما أصله البراءة فان كان الاختلاف في وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى لموافقة براءة الذمة ما لم يعم دليل الوجوب وان كان الاختلاف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه كدية الذى اذا وجبت على قاتل فهل يكون الأخذ بأقل دليل لا § اختلف أصحاب الشافعى فيه

§ القسم الثانى § أن يكون مما هو ثابت في الذمة كالجمعة الثابت فرضها مع اختلاف العلماء في عدد انعقادها فلا يكون الأخذ بالأقل دليلا لارتهاان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك § وهل يكون الأخذ بالأكثر دليلا فيه وجهان (أحدهما) انه يكون دليلا ولا ينتقل عنه الا بدليل لان الذمة تبرأ بالأكثر اجماعا وفي الأقل خلاف

فلذلك جعلها الشافعي تنعقد بأمر بعين لأن هذا العدد أكثر ما قيل (الثاني) لا يكون دليلاً لانه لا ينعقد من
الخلاف دليل انتهى * والحاصل أنهم جعلوا الأخذ بأقل ما قيل متركباً من الاجماع والبراءة الاصلية وقد أنكر
جماعة الأخذ بأقل ما قيل * قال ابن جزم وإنما يصح إذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الاسلام ولا سيما إليه وحكي
قولاً بأنه يؤخذ بأكثر ما قيل يخرج من عهدته التكليف بيقين * ولا يخفى أن الاختلاف في التقدير بالقليل
والكثير إن كان باعتبار الأدلة وفرض المجتهد بما صح له منها مع الجمع بينهما أن أمكن أو الترجيح إن لم يمكن وقد
تقرر أن الزيادة الخارجة من مخرج صحيح الواقعة غير منافية للزيادة مقبولة بتعين الأخذ بها والمصير إلى دلالتها
وإن كان الاختلاف في التقدير باعتبار المذاهب فلا اعتبار عند الجمهور بمذاهب الناس بل هو متعبد باختلافه
وما يؤدى إليه نظره من الأخذ بالأقل أو بالأكثر أو بالوسط * وأما المقلد فليس له من الأمر شيء بل هو أسير
إمامه في جميع دينه وليته لم يفعل وقد أضحى الكلام في التقليد في المؤلف الذي سميناه أدب الطلب وفي
الرسالة المسماة القول المفيد في حكم التقليد *

وكما وقع الخلاف في مسألة الأخذ بأقل ما قيل كذلك وقع الخلاف في الأخذ بأخف ما قيل وقد صار بعضهم إلى ذلك
لقوله تعالى (ير يد الله بكم اليسر ولا ير يدكم العسر) وقوله (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله صلى
الله عليه وآله وسلم « بعثت بالحنيفية السمحة السهلة » وقوله « يسر وأولاه تسير وأولاه تسير » وبعضهم
صار إلى الأخذ بالآثق ولا معنى للخلاف في مثل هذا لأن الدين كله يسر والشرعية جميعها سمحة سهلة * والذي
يجب الأخذ به ويتعين العمل عليه هو ما صح دليله فإن تعارضت الأدلة لم يصح أن يكون الأخف مما دلت عليه
أو الآثق مما يجب المصير إلى المرجح المتبعة

* (الفائدة الثالثة) لا خلاف أن المذهب لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه * وأما الثاني له فاختلوا في ذلك على
مذاهب

(الاول) أنه يحتاج إلى إقامة الدليل على النفي * نقله الاستاذ أبو منصور عن طوائف أهل الحق * ونقله ابن
القطن عن أكثر أصحاب الشافعي وجزم به القفال والمصير في * وقال الماوردي أنه مذهب الشافعي وجمهور
الفقهاء والمتكلمين * وقال القاضي في التقرير أنه الصحيح * وبه قال الجمهور وقالوا لانه مدع والبيئة على
المدعى ولقوله تعالى (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله) فذهبهم على نفي ما لم يعلموه مبيناً ولقوله
تعالى (قل ها توأبرهانيكم إن كنتم صادقين) في جواب قولهم (لن يدخل الجنة الا من كان هوداً أو نصارى) *
ولا يخفى أن الاستدلال بهذه الأدلة واقع في غيره وضعه فإن الثاني غير مدع بل قائم مقام المنع متسك بالبراءة
الاصلية ولا هو مكذب بما لم يحيط بعلمه بل واقف حتى يأتيه الدليل وتضطره الحاجة إلى العمل * وأما قوله تعالى
(قل ها توأبرهانيكم إن كنتم صادقين) فهو نصب للدليل في غيره وضعه فإنه لما طالب منهم البرهان لأدعائهم أنه
لن يدخل الجنة الا من كان هوداً أو نصارى

(المذهب الثاني) أنه لا يحتاج إلى إقامة دليل وإليه ذهب أهل الظاهر الا ابن جزم فإنه رجح المذهب الأول * قالوا
لأن الأصل في الأشياء النفي والعدم فنفي الحكم له أن يكفي بالاستصحاب وهذا المذهب قوى جداً فإن
الثاني عهدته أن يطلب الحجة من المذهب حتى يصير اليها يكفي في عدم إيجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة الاصلية
فانه لا ينقل عنها الادليل يصلح للنقل

(المذهب الثالث) أنه يحتاج إلى إقامة الدليل في النفي العقلي دون الشرعي * حكاه القاضي في التقرير
وابن فور ك

(المذهب الرابع) أنه يحتاج الى اقامة الدليل في غير الضرورى بخلاف الضرورى * وهذا اختاره الغزالي ولا وجه له فان الضرورى يستغنى بكونه ضروريا ولا يخالف فيه مخالف الاعلى جهة الغلط أو اعتراض الشبهة ويرتفع عنه ذلك ببيان ضروريته وليس النزاع الا في غير الضرورى

(المذهب الخامس) أن النافي ان كان شاكيا في نفيه لم يحتج الى دليل وإن كان نافيا له عن معرفة احتياج الى ذلك ان كانت تلك المعرفة استدلالية لان كانت ضرورية فلا نزاع في الضرورىات * كذا قال القاضى عبد الوهاب في المخلص ولا وجه له فان النافي عن معرفة تكفيه المثبت باقامة الدليل حتى يعمل به أو يردده لانه هو الذى جاء بحكم يدعى أنه واجب عليه وعلى خصمه وعلى غيرهما

(المذهب السادس) أن النافي ان نفي العلم عن نفسه فقال لا أعلم نبوت هذا الحكم فلا يلزمه الدليل وان نفاه مطلقا احتج الى الدليل لان نفي الحكم حكم كما أن الاثبات حكم * قال ابن برهان فى الاوسط وهذا التفصيل هو الحق انتهى * قلت * بل الحق ما قدمناه

(المذهب السابع) أنه إن ادعى لنفسه علمه بالنفي احتج الى الدليل والا فلا * هكذا ذكر هذا المذهب بعض أهل الجدل واختاره المطرزي وهو قريب من المذهب الخامس

(المذهب الثامن) أنه اذا قال لم أجده فيه دليلا بعد الفحص عنه وكان من أهل الاجتهاد لم يحتج الى دليل ولا احتج هكذا قال ابن فورك

(المذهب التاسع) أنه حجة دافعة لا موجهة * حكاه أبو زيد ولا وجه له فان النفي ليس بمعجزة موجهة على جميع الأقوال وانما النزاع في كونه يحتاج الى الاستدلال على النفي فيطالب به بمطالبة مقبولة في المناظرة أم لا واختلغوا اذا قال العالم بحثت وفحصت فلم أجده دليلا هل يقبل منه ذلك ويكون عدم الوجدان دليلا له فقال البيضاوى يقبل لانه يغلب ظن عدمه * وقال ابن برهان فى الاوسط ان صدر هذا عن المجتهد في باب الاجتهاد والقنوى قبل منه ولا يقبل منه في المناظرة لان قوله بحثت فلم أنظر يصلح أن يكون عذرا فيما بينه وبين الله أما انتهاضه في حق خصمه فلا * الفائدة الرابعة * سد الذرائع * الذريعة هي المسئلة التي ظاهرها الاباحية ويتوصل بها الى فعل المحظور قال الباجي ذهب مالك الى المنع من الذرائع وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز منعها * استدلال المنع بمثل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتولوا راعنا) وقوله (واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر) وما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أموالهم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يربك الى ما لا يربك . وقوله الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من حرم حول الحى يوشك أن يواقع * قال القرطبي سد الذرائع ذهب اليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلا وعملا عليه في أكثر فروعهم تفصيلا ثم قرر موضع الخلاف فقال اعلم أن ما يفيض الى الوقوع (١) قطعا أولا * الأول ليس من هذا الباب بل من باب مالا خلاص من الحرام الاباحية ففقه حرام من باب مالا يتم الواجب الابه فهو واجب * والذي لا يلزم (٢) إيمان يفيض الى المحظور غالبا أو ينفك عنه غالبا أو يتساوى الامر ان وهو المسمى بالذرائع عندنا فالأول لا بد من مراعاته والثاني والثالث اختلف أصحاب فيه فمنهم من يراعيه ويراعيه بما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة * قال القرافى مالك

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ظاهر ولعل أصل القرطبي اعلم أن ما يفيض الى الوقوع في المحظور إما

أن يفيض الى الوقوع قطعا والخ والله أعلم كتبه مصدحه

(٢) قوله والذي لا يلزم أى افضاؤه الى الوقوع أى الذى لا قطع فيه بذلك اه مصدحه

لم ينفر بذلك بل كل أحد يقول بها ولا خصوصية للمالكية بها إلا من حيث زيادتهم فيها قال فان من الذرائع ما هو
معتبر بالاجماع كالمنع من حفر الابار في طريق المسلمين وإلقاء السم في طعامهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله
انه يسب الله ومنها ما هو بلغى اجماعا كزراعة العنب فانها لا تمنع خشية الجروان كانت وسيلة الى المحرم ومنها ما هو
مختلف فيه كبيع الآجال فمن لا يفتقر الذرية فيها وخالفنا غيرنا في أصل القضية إننا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرها
لأنها خاصة ببناء قال وبهذا تعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية في هذه المسئلة بقوله (ولا تسبوا الذين
يدعون من دون الله فيسبوا الله) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) فقد قدمهم بكونهم نذروا
للصيد يوم السبت المحرم عليهم لحبس الصيد يوم الجمعة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تقبل شهادة خصم وطنين
خشية الشهادة بالباطل ومنع شهادة الآباء للأبناء قال وإنما قلنا ان هذه الأدلة لا تعيد في محل النزاع لأنها تدل على
اعتبار الشرع سد الذرائع في الجلة وهذا أمر مجمع عليه وإنما النزاع في ذرية خاصة وهو بيع الآجال ونحوها فينبغي
أن يذكروا أدلة خاصة بمحل النزاع وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي أن تكون حججهم
القياس وحينئذ قلنا كروا الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق وهم لا يعقدون أن دليلهم القياس * قال
بل من أدلة محل النزاع حديث زيد بن أرقم أن أمته قالت لعائشة أتيت مني عبد الله بن عتبة إلى العطاء واشترت منه
نقدًا بمائة فقالت عائشة بشما اشترت وأخبرني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم الآن يتوب * قال أبو الوليد بن رشد وهذه المبيعة كانت بين أم ولد زيد بن أرقم ومولاها قبل العتق فيمضج
قول عائشة على تحرير الرباين السيد وعبدته مع القول بتحرير هذه الذرائع ولعل زيدًا لا يعقد تحرير الرباين
السيد وعبدته * قال الزركشي وأجاب أصحابنا عن ذلك بأن عائشة إنما قالت ذلك باجتهادها واجتهاد واحد من
الصحاب لا يكون حجة على الآخر بالاجماع ثم قولها مارض بفعل زيد بن أرقم ثم إننا أنكرت ذلك لفساد
التعيين فان الأول فاسد بجهالة الآجل فان وقت العطاء غير معلوم والثاني بناء على الأول فيكون فاسدا *

قال ابن الرفعة الذرية ثلاثة أقسام (أحدها) ما يقطع بتوصيله إلى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم يعني عند
الشافعية والمالكية (والثاني) ما يقطع بأنه لا يوصل ولكن اختلط بما يوصل فكان من الاحتياط سد الباب والحق
الصورة النادرة التي قطع بأنها لا توصل إلى الحرام بالغالب منها الموصول إليه وهذا غلو في القول بسد الذرائع
(والثالث) ما يحتمل ويحتمل وفيه مراتب ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها (١) قال ونحن نحالفهم فيها إلا
القسم الأول لانضباطه وقيام الدليل عليه انتهى * ومن أحسن ما يستدل به على هذا الباب ما قدمناه من قوله
صلى الله عليه وآله وسلم لا وإن حبي الله معاصيه فمن حرم حول الحبي يوشك أن يواقعوه وهو حديث صحيح ويلاحظ
به ما قدمناه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا وإن حرم ما يربك إلى ما لا يربك وهو حديث صحيح أيضا وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم لا إنهم ما حلف في صدرك وكرهت أن يطالع عليه الناس وهو حديث حسن وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم استفت قلبك وإن أفطاك المفتون وهو حديث حسن أيضا

المائدة الخامسة * دلالة الاقتران وقد قال بها جماعة من أهل العلم من الحنفية أبو يوسف ومن الشافعية
المنزني وابن أبي هريرة وحكي ذلك الباجي عن بعض المالكية قال ورأيت ابن نصر يستعملها كثيرا * ومن
ذلك استدلال مالك على سقوط الزكاة في الخيل بقوله تعالى (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) قال
فقرن بين الخيل والبغال والحمير والبغال والحمير لاز كان فيها اجماعا فكذلك الخيل وأنكر دلالة الاقتران الجمهور
(١) قوله بسبب تفاوتها كذا بالاصل وهو صحيح ولكن الالف في التعبير عن ذلك المأخذ بسبب تفاوتها ولعله

أصل المؤلف كتابه صحيحه

فقالوا ان الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم * واحتج المثبتون إيمان العطف يقتضي المشاركة وأجاب الجمهور بان الشركة إنما تكون في المعاطفات الناقصة المحتاجة الى ما تتم به فاذا تمت بنفسها فلا مشاركة كما في قوله تعالى (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار) فان الجملة الثانية معطوفة على الاولى ولا تشاركها في الرسالة ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة والاصل في كل كلام تام أن ينفر بخدمته ولا يشاركه غيره فمن ادعى خلاف هذا في بعض المواضع فله دليل خارجي ولا نزاع فيما كان كذلك ولكن الدلالة فيه ليست للاقتران بل للدليل الخارجي أما اذا كان المعطوف ناقصا بان لا يدكر خبره كقول القائل فلانة طالق وقلانة فلا خلاف في المشاركة ومثله عطف المفردات واذا كان بينهما مشاركة في العلة فالتشارك في الحكم إنما كان لاجلها لا لاجل الاقتران * وقد احتج الشافعي على وجوب العمرة بقوله تعالى (وآموا الحج والعمرة لله) قال البيهقي قال الشافعي الوجوب أشبه بظاهر القرآن لانه قرنه بالحج انتهى * قال القاضي أبو الطيب قول ابن عباس إنها لقرينتها إنما أراد أنها قرينة الحج في الامر وهو قوله (وآموا الحج والعمرة لله) والامر يقتضي الوجوب فكان احتجاجة بالامر دون الاقتران * وقال الصيرفي في شرح الرسالة في حديث أبي سعيد « غسل الجمعة على كل محتم والسواك وأن يمس الطيب » فهو دالة على أن الغسل غير واجب لانه قرنه بالسواك والطيب وهما غير واجبين بالاتفاق * والمروى عن الحنفية كما حكاه الزركشي عنهم في البحر أنها اذا عطفت جملة على جملة كانا ثابتين كانت المشاركة في أصل الحكم لا في جميع صفاته وقال لا تقتضي المشاركة أصلا وهي التي تسمى واو الاستئناف كقوله تعالى (فان يشا الله ينتقم على قلبك ويمحو الله الباطل) فان قوله (ويمحو الله الباطل) جملة مستأنفة لا تعلق لها بما قبلها ولا هي داخلية في جواب الشرط * وان كانت الثانية ناقصة شاركت الاولى في جميع ما هي عليه قال وعلى هذا بنوا بحكم المشهور في قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا يقتل مسلم بكافر » وقد سبق الكلام فيه

* الفائدة السادسة * دلالة الالهام ذكرها بعض الصوفية وحنكى الماوردي والرويان في كتاب القضاء في حجية الالهام خلافا لفرع عليه أن الاجماع هل يجوز انعقاده لاعن دليل والا فلا * قال الزركشي في البحر وقد اختار جماعة من المتأخرين اعتقاد الالهام منهم الامام في تفسيره في أدلة القبلة وابن الصلاح في فتاواه فقال الالهام خاطر الحق من الحق * قال ومن علامته أن ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارض آخر * قال أبو علي التميمي في كتاب التذكرة في أصول الدين ذهب بعض الصوفية الى أن المعارف تقع اضطرابا للعباد على سبيل الالهام بحكم وعد الله سبحانه وتعالى بشرط التقوى واحتج بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ان تتقوا الله يحصل لكم فرقا) أي ما تفرقون به بين الحق والباطل وقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) أي عن كل ما يلبس على غيره وجه الحكم فيه وقوله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله) فهذه العلوم الدينية تحصل للعباد اذا زكت أنفسهم وسامت قلوبهم لله تعالى بترك المنهيات وامتثال المأمورات وخبره صدق ووعده حق * واحتج شهاب الدين السهروردي على الالهام بقوله تعالى (وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه) وبقوله (وأوحى ربك الى النحل) فهذا الوحي هو مجرد الالهام * ثم أن من الوحي علوما تحدث في النفوس الزكية المطمئنة قال صلى الله عليه وآله وسلم ان من أمتي المحدثين والمكلمين وان عمر لمنهم وقال تعالى (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها) فأخبر أن النفوس ملهمة * قلت * وهذا الحديث الذي ذكره هو ثابت في الصحيح بعنه قال ابن وهب في تفسير الحديث أي ملهمون ولهذا قال صاحب نهاية الغريب جاء في الحديث تفسيره أنهم الملهمون واللمهم هو الذي يلقى في نفسه الشيء فيخبر به حسا وفراصة وهو نوع يخص به الله من يشاء من عباده كأنهم حدثوا بشي * فقالوا * وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم

استفت قلبك وان أفتاك الناس فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الأدلة قال الغزالي واستفتاء القلب أهو حيث أباح المفتي أم حيث حرم فيجب الامتناع ثم لا نقول على كل قلب فرب قلب موسوس ينبغي كل شيء ورب متساهل يطير إلى كل شيء فلا اعتبار بهذين القلبين وإنما الاعتبار بقلب العالم الموفق للدقائق الاحوال فهو المحكم الذي يتحن به حقائق الامور وما أعز هذا القلب قال البيهقي في شعب الايمان هذا محمول على انه يعرف في منامه من عالم الغيب ما عسى أن يحتاج اليه أو يحدث على لسان ملك بشي من ذلك كما ورد في بعض طرق الحديث بلفظ « وكيف يحدث قال يتكلم الملك على لسانه » وقد روى عن ابراهيم بن سعد أنه قال في هذا الحديث يعني يلقي في روعه قال الغفال لو ثبتت العلوم بالا الهام لم يظن (١) للنظر معنى ونسأل الفائل بهذا عن دليله فان احتج بغير الالهام فهو ناقض قوله انتهى * ويجاب عن هذا الكلام بان مدعى الالهام لا يحصر الأدلة في الالهام حتى يكون استدلاله بغير الالهام مناقضا لقوله نعم ان استدلال على اثبات الالهام بالا الهام كان في ذلك مصادرة على المطلوب لانه استدلال على محل النزاع بمحل النزاع * ثم على تقدير الاستدلال لثبوت الالهام بمثل ما تقدم من الأدلة من أين لنا أن دعوى هذا الفرد لحصول الالهام له صحيحة وما الدليل على أن قلبه من القلوب التي ليست بموسوسة ولا متساهلة

المسئلة السابعة * في رؤيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذكر جماعة من أهل العلم منهم الاستاذ أبو اسحق أنه يكون (٢) حجة ويأزم العمل به وفيل لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعي وان كانت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم رؤية حق والشيطان لا يثبت به حكم لكن النائم ليس من أهل النحول للرواية لعدم حفظه وقيل انه يعمل به مالم يخالف شرعا ثابتا ولا يخالف ان الشرع الذي شرعه الله لنا على لسان نبيه صلى الله عليه وآله وسلم فذلك الله عز وجل وقال (البوم أكلت لكم دينكم) ولم يأت دليل يدل على ان رؤيته في النوم بعده وتصلى الله عليه وآله وسلم اذا قال فيها بقول أو فعل فيها فعلا يكون دليلا وحجة بل فيضه الله اليه عند أن كمل هذه الامة ما شرعه لها على لسانه ولم يبق بعده ذلك حاجة للائمة في أمر دينها وقد انقطعت البعثة لتبليغ الشرائع وتبيينها للمؤمن وان كان رسولا حيا وميتا وهذا تعلم أن لو قدرنا ضبط النائم لم يكن ما رآه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم أو فعله حجة عليه ولا على غيره من الامة

المقصد السادس من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والتقليد وفيه فصلان *

(الفصل الأول في الاجتهاد * والفصل الثاني في التقليد وما يتعلق به

من أحكام المعنى والمستفتي * أما الفصل الأول ففيه تسع مسائل)

المسئلة الأولى * في حد الاجتهاد وهو في اللغة أنخذ من الجهد وهو المشقة والطاقة فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه ما لا مشقة فيه * قال في المحصول وهو في اللغة عبارة عن استقراغ الوسع في أي فعل كان يال استقراغ وسعه في حمل الثقل ولا يقال استقراغ وسعه في حمل النواة وأما في عرف الفقهاء فهو استقراغ الوسع في النظر فيما لا يحفه فيه لوم مع استقراغ الوسع فيه وهو سبيل مسائل الفروع ولهذا تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والنظر فيها مجتهد وليس هكذا حال الأصول انتهى * وقيل هو في الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط * فقولنا بذل الوسع يخرج ما يحصل مع التنصير فان معنى بذل الوسع أن يحسن من نفسه الججز عن مز يد طاب * ويخرج بالشرعي اللغوي والعقلي والحسي فلا يسمى من بذل وسعه في تخصيصها (١) قوله نيلن كذا بالأصل وضوايه لم يبق أولم يكن والله أعلم اه مصححه

(٢) كذا بتد كبير ضمير الرؤيا وهي مؤنثة فلعله باعتبار المرفى تدبر كته مصححه

مجتهد اصطلاحاً وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العائلي فإنه لا يسمى اجتهاداً عند الفقهاء وإن كان يسمى اجتهاداً عند المتكلمين * ويخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهراً أو حفظ المسائل أو استعمالها من المفتي أو بالكشف عنها في كتب العلم فإن ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي فإنه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي * وقد زاد بعض الأصوليين في هذا الحد لفظ الفقيه فقال بذل الفقيه الوسع ولا بد من ذلك فإن بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهاداً اصطلاحاً * ومنهم من قال هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فزاد قيد الظن لأنه لا اجتهاد في القطعيات * ومنهم من قال هو طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه * قال ابن السمعاني هو أليق بكلام الفقهاء * وقال أبو بكر الرازي الاجتهاد يقع على ثلاثة معان (أحدها) القياس الشرعي لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب فذلك كان طريقه الاجتهاد (والثاني) ما يغلب في الظن من غير علة كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم (١) (والثالث) الاستدلال بالأصول * قال الآمدي هو في الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه * وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر فإنه لا يعد في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً

مطلب شروط
المجتهد

واذا عرفت هذا فالجهد هو الفقيه المستفراغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي ولا بد أن يكون بالغاً عاقلاً قد ثبت له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من ما أخذها وانما يتكمن من ذلك بشروط (الاول) أن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة فإن قصر في أحدهما لم يكن مجتهداً ولا يجوز له الاجتهاد ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة بل بما يتعلق منها بالأحكام * قال الغزالي وابن العربي والذي في الكتاب العزيز من ذلك قدر خمسمائة آية ودعوى الانحصار في هذا المقدار إنما هي باعتبار الظاهر للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام الشرعية أضعافاً مضاعفات ذلك بل من لفهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال * قيل ولعلمهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام * وقد حكى الماوردي عن بعض أهل العلم أن اقتصار المقتصرين على العدد المذكور إنما هو رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام في تصنيف وجعلها خمسمائة آية * قال الاستاذ أبو منصور يشترط معرفة ما يتعلق بحكم الشرع ولا يشترط معرفة ما فيها من القصص والمواعظ * واختلفوا في العدد الذي يكفي المجتهد من السنة فقيل خمسمائة حديث وهذا من أعجب ما يقال فإن الأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة * وقال ابن العربي في المحصول هي ثلاثة آلاف * وقال أبو علي الضرير قلت لأحمد بن حنبل كم يكفي الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفهم بكيفية مائة ألف قال لا قلت ثلاثمائة ألف قال لا قلت أربعمائة ألف قال لا قلت خمسمائة ألف قال أرجو * قال بعض أصحابه هذا محمول على الاحتياط والتغليظ في الفتياء أو يكون أراد وصف أكل الفقهاء فأما ما لا بد منه فقد قال أحمد رحمه الله الأصول التي يبدو رعليها العلم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينبغي أن تكون ألفاً ومائتين * قال أبو بكر الرازي لا يشترط استحضار جميع ما ورد في ذلك الباب إذ لا يمكن الاطاعة به ولو تصور لما حضر في ذهنه عند الاجتهاد جميع ما روي * وقال الغزالي وجماعة من الأصوليين يكفيهم أن يكون عنده أصل يجمع أحاديث الأحكام كسنة أبي داود ومعرفة السنن للبيهقي أو أصل وقع العناية فيه بجمع أحاديث الأحكام ويكتفي فيه (٢)

(١) أي تقويم الرقيق أو الساعة أي تقدير قيمته كتبه مصححه

(٢) عبارة الغزالي في المستصفى وكيفيه أن يعرف مواقع كل باب وهي ألفاظ كتبه مصححه

بمواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة وتبعه على ذلك الرافعي ونازع النورى وقال لا يصح التمثيل بسنن أبي داود فانهم لم يستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها وكفى في صحيح البخارى ومسلم من حديث حكيمى ليس فى سنن أبي داود وكذا قال ابن دقيق العيد فى شرح العنوان التمثيل بسنن أبي داود ليس بجيد عندنا لوجهين (الاول) أنها لا تحوى السنن المحتاج اليها (الثانى) أن فى بعضها ما لا يصح به فى الأحكام انتهى * ولا يخفى أن كلام أهل العلم فى هذا الباب من قبيل الإفراط وبعضه من قبيل التفريط والحق الذى لا شك فيه ولا شبهة أن المجتهد لابد أن يكون عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة التى صنفها أهل الفن كالامهات الست وما يلحق بها مشرفا على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التى التزم مصنفوها الصحة ولا يشترط فى هذا أن تكون محفوظة له مستحضرة فى ذهنه بل يكون ممن يتسكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة الى ذلك وان يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف بحيث يعرف حال رجال الاسناد معرفة يتسكن بها من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة وليس من شرط ذلك أن يكون حافظا لحال الرجال عن ظهر قلب بل المتعارف أن يتسكن بالبحث فى كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح وما لا يوجب من الأسباب وما هو مقبول منها وما هو مردود وما هو قاذح من العلل وما هو غير قاذح

(الشرط الثانى) أن يكون عارفا بمسائل الاجماع حتى لا يفتى بخلاف ما وقع الاجماع عليه ان كان ممن يقول بحجية الاجماع ويرى أنه دليل شرعى وقل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الاجماع من المسائل (الشرط الثالث) أن يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ما ورد فى الكتاب والسنة من الغريب ونحوه ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب بل المتعارف أن يكون متمكنا من استخراجها من المؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك وقد قرئوها أحسن تقرىب وهذبوها وأبلغ تهذيب ورتبوها على حروف المعجم ترتيبا لا يصعب الكشف عنه ولا يبعد الاطلاع عليه وانما يتسكن من معرفة معانيها وخواص تراكيها وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالما بعلم النحو والصرف والمعانى والبيان حتى يشبث له فى كل فن من هذه الملة يستحضرها كل ما يحتاج اليه عند وروده عليه فانه عند ذلك ينظر فى الدليل نظرا صحيحا ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويا * ومن جعل المقدار المحتاج اليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعات فيها فقد أبدل الاستكثار من الممارسة لها والتوسع فى الاطلاع على مدلولاتها بما يميز بد المجتهد قوة فى البحث وبصر فى الاستخراج وبصيرة فى حصول مطلوبه * والحاصل أنه لابد أن تثبت له الملائكة القوية فى هذه العلوم وانما تثبت هذه الملائكة بطول الممارسة وكثرة الملازمة لشيء من هذا الفن * قال الامام الشافعى يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده فى أداء فرضه * قال الماوردى ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره

(الشرط الرابع) أن يكون عالما بعلم أصول الفقه لاشتماله على نفس الحاجة اليه وعليه أن يطول الباع فيه ويطلع على مختصراته وهطولاته بما تبلغ به طاقته فان هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذى تقوم عليه أركان بنائه وعليه أيضا أن ينظر فى كل مسألة من مسائله نظرا يوصله الى ما هو الحق فيها فانه اذا فعل ذلك تمكن من رد الفروع الى أصولها بيسر وعمل واذا قصر فى هذا الفن صعب عليه الرد وخطب فيه ونخل * قال الفخر الرازى فى المحصول وما أحسن ما قال إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه انتهى * قال الغزالى ان أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون الحديث واللغة وأصول الفقه

(الشرط الخامس) أن يكون عارفاً بالناسخ والمنسوخ بحيث لا يتحقق عليه شيء من ذلك مخافة أن يقع في الحكم بالنسوخ وقد اختلفوا في اشتراط العلم بالدليل العقلي فشرطه جماعة منهم الغزالي والفخر الرازي ولم يشترطه الآخرون وهو الحق لأن الاجتهاد انما يدور على الأدلة الشرعية لا على الأدلة العقلية ومن جعل العقل حاكماً فهو لا يجعل ما حكم به داخل في مسائل الاجتهاد واختلفوا أيضاً في اشتراط علم أصول الدين فمنهم من يشترط ذلك واليه ذهب المعتزلة ومنهم من لم يشترط ذلك واليه ذهب الجمهور ومنهم من فصل فقال يشترط العلم بالضروريات كالعلم بوجود الرب سبحانه وصفاته وما يستحقه والتصديق بالرسول بما جاء به ولا يشترط علمه بدقائقه واليه ذهب الآمدي واختلفوا أيضاً في اشتراط علم الفروع فذهب جماعة منهم الاستاذ أبو اسحق والاستاذ أبو منصور إلى اشتراطه واختاره الغزالي وقال انما يحصل الاجتهاد في زماننا بما رسته فهو طريق التحصيل الدربة في هذا الزمان وذهب آخرون إلى عدم اشتراطه قالوا لا لزوم للدور وكيف يحتاج إليها والذي يولدها بعد حيازته لمنصب الاجتهاد وقد جعل قوم من جملة علوم الاجتهاد علم الجرح والتعديل وهو كذلك ولكنه مندرج تحت العلم بالسنة فإنه لا يتم العلم بما يدونه كما قدمنا وجعل قوم من جملة علوم الاجتهاد معرفة القياس بشرطه وأركانها قالوا لأنه مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وهو كذلك ولكنه مندرج تحت علم أصول الفقه فإنه باب من أبوابه وشعبه من شعبه

واذا عرفت معنى الاجتهاد والمجتهد فاعلم أن المجتهد فيه هو الحكم الشرعي العملي قال في المحصول المجتهد فيه هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قاطع واحترازنا بالشرعي عن العقلية ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكاة وما تنفقت عليه الأئمة من جليات الشرع قال أبو الحسين البصري المسئلة الاجتهادية هي التي اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية وهذا ضعيف لأن جواز اختلاف المجتهدين مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلاف فهم فيها لزم الدور

مسألة خلق العصر
عن المجتهدين

المسئلة الثانية هل يجوز خلو العصر عن المجتهدين أم لا فذهب جمع إلى أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بجميع اللهيبين للناس ما نزل إليهم قال بعضهم ولا بد أن يكون في كل قطر من يقوم به الكفاية لأن الاجتهاد من فروض الكفايات قال ابن الصلاح الذي رأيت في كتب الأئمة يشعر بأنه لا يتأتى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد قال والظاهر انه لا يتأتى في الفتوى وقال بعضهم الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب فرض عين وفرض كفاية ونائب فالأول على حالين «اجتهاد» في حق نفسه عند نزول الحادثة (والثاني) اجتهاد في تأمين عليه الحكم فيه فان ضاق فرض الحادثة كان على الفور والا كان على التراخي (والثاني) على حالين (أحدهما) إذا نزلت بالمستفتى حادثة فاستفتى أحد العلماء توجه الفرض على جميعهم وأخصهم بمعرفة من خص بالسؤال عنها فان أجاب هو أو غيره سقط الفرض والأتموا جميعاً (والثاني) أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركاً بينهما فأيهما انفرد بالحكم فيه سقط فرضه عنهما (والثالث) على حالين (أحدهما) فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل يسبق إلى معرفة حكمه قبل نزوله (والثاني) أن يستفتيه قبل نزولها انتهى ولا يخفى أن القول بكون الاجتهاد فرضاً يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد وبدل على ذلك ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة» وقد حكى الزركشي في البحر عن الأكثرين أنه يجوز خلو العصر عن المجتهد وبه جزم صاحب المحصول قال الرافعي الخلق كالمفتقين على انه لا يجتهد اليوم قال الزركشي ولعله أخذ من كلام الامام الرازي أو من قول الغزالي في الوسيط قد خلا العصر عن المجتهد المستقل قال الزركشي ونقل الاتفاق عجيب والمسئلة خلافة بيننا وبين الخنابلة وساعدهم

بعض أئمتنا * والحق ان الفقيه الفطن للقياس كالمجتهد في حق العاقل لا الناقل فقط * وقالت الحنابلة لا يجوز دخول
العصر عن مجتهد وبه جزم الاستاذ أبو اسحق والزبيرى ونسبه أبو اسحق الى الفقهاء قال ومعناه أن الله تعالى لو
أخلى زمانا من قائم جمعة زال التكليف اذ التكليف لا يثبت الا بالحجة الظاهرة واذا زال التكليف بطلت
الشريعة * قال الزبيرى ان تخلو الارض من قائم لله بالحجة في كل وقت ودهر وزمان وذلك قليل في كثير
فأما أن يكون غير موجود كما قال الخصم فليس بصواب لانه لو عدم الفقهاء لم تقم الفرائض كلها ولو عطلت الفرائض
كلها لحلت النعمة بالخلق كما جاء في الخبر « لا تقوم الساعة الا على شرار الناس » ونحن نعوذ بالله أن نؤخر مع الأشرار
انتهى * قال ابن دقيق العيد هذا هو المختار عندنا لكونه الى الحد الذي ينتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في
آخر الزمان * وقال في شرح خطبة الامام والارض لا تخلو من قائم لله بالحجة والأمة الشريعة لا بد لها من سالك
الى الحق على واضح الحجة الى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى انتهى * ومأقوله الغزالي رحمه الله من أنه
قد خلا العصر عن المجتهد قد سبقه الى القول به القفال ولكنه ناقض ذلك فقال انه ليس بمقلد للشافعي وانما وافق
رأيه رآه كما نقل ذلك عنه الزركشى وقال قول هؤلاء القائلين بخلو العصر عن المجتهد بما يقتضيه منه المحجب فانهم ان
قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم فقد عاصروا القفال والغزالي والرازي والرافعي من الأئمة القائلين بعلم الاجتهاد على
الوفاء والسكال جماعة منهم ومن كان له الملم بعلم التاريخ والاطلاع على أحوال علماء الاسلام في كل عصر لا يخفى
عليه مثل هذا بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما عتده أهل العلم في الاجتهاد * وان قالوا
ذلك لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ان الله عز وجل رفع ما تفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الأئمة من كمال الفهم
وقوة الادراك والاستعداد للمعارف فهذه دعوى من أبطل الباطلات بل هي جهالة من الجهالات * وان كان ذلك
باعتبار تيسر العلم من قبل هؤلاء المنكرين وضعوا به عليهم وعلى أهل عصرهم فهذه أيضا دعوى باطلة فانه
لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيرا لم يكن للسابقين لان التفاسير للكتاب
العزیز قد دونت وصارت في الكثرة الى حد لا يمكن حصره والسنة المطهرة قد دونت وتكلم الأمة على التفسير
والتجريح والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج اليه المجتهد وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء
المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر الى قطر فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على
المتقدمين ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سوى * واذا أمعنت النظر وجدت هؤلاء المنكرين انما أتوا من
قبل أنفسهم فانهم لما عكفوا على التقليد واشتغلوا بغير علم الكتاب والسنة حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه واستقصوا
مأسله الله على من رزقه العلم والفهم وأفاض على قلبه أنواع علوم الكتاب والسنة * ولما كان هؤلاء الذين صرحوا
بعدم وجود المجتهدين شافعية فهاتين نصريح لك من وجد من الشافعية بعد عصرهم ممن لا يخالف مخالف في أنه
جمع أضعاف علوم الاجتهاد فمنهم ابن عبد السلام وتلميذه ابن دقيق العيد ثم تلميذه ابن سيد الناس ثم تلميذه
زين الدين العراقي ثم تلميذه ابن حجر العسقلاني ثم تلميذه السيوطي فهؤلاء ستة أعلام كل واحد منهم تلميذه من
قبله قد بلغوا من المعارف العميمة ما يعرف من يعرف مصنفاتهم حتى يعرفها وكل واحد منهم امام كبير في الكتاب
والسنة محيط بعلم الاجتهاد احاطة متضاعفة عالم بعلم خارجة عنها * ثم في المعاصرين هؤلاء كثير من
الامانين لهم وجاء بعدهم من لا يقصر عن باوع مرانهم والتعداد لبعضهم فضلا عن كلهم يحتاج الى بسط طويل وقد
قال الزركشى في البحر ما لفظه ولم يختلف اثنان في أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد وكذلك ابن دقيق العيد
انتهى * وهذا الاجماع من هذا الشافعي يكفي في مقابلة حكاية الاتفاق من ذلك الشافعي الرافعي *

وبالحجة قطو يل البحث في مثل هذا لا أتى بكثير فائدة فان أمره أوضح من كل واضح وليس ما يقوله من كان من

قف على الحق
الحقيق بالقبول

أسراء التقليد بلازم لمن فتح الله عليه أبواب المعارف ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال وما هذه بأول فاقرة جاءهم المقلدون ولا هي بأول مقالة باطلة قالها المقصرون * ومن حصر فضل الله على بعض خلقه وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره فقد تجرأ على الله عز وجل ثم على شريعته الموضوعة لكل عبادة ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب والسنة * وبالله الحجب من مقالات هي جهالات وضلالات فإن هذه المقالة تسلم من رفع التعبد بالكتاب والسنة وأنه لم يبق الاتقليد الرجال الذين هم متعبدون بالكتاب والسنة كتعبد من جاء بعدهم على حدس واه فإن كان التعبد بالكتاب والسنة مختصاً بمن كانوا في العصور السابقة ولم يبق لهؤلاء الاتقليد لمن تقدمهم ولا يتكئون من معرفه أحكام الله من كتاب الله وسنة رسوله فالدليل على هذه التفارقة الباطلة والمقالة الزائفة وهل النسخ الا هذا سبحانه هذا بتان عظيم

مسألة تجزى
الاجتهاد

* المسئلة الثالثة * في تجزى الاجتهاد وهو أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الأدلة دون غيرها فإذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لا بل لا بد أن يكون مجتهداً مطلقاً عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل فذهب جماعة الى أنه يتجزأ وعزاه الصفي الهندي الى أكثرين وحكاها صاحب النكت عن أبي علي الجبائي وأبي عبد الله البصري قال ابن دقيق العيد وهو المختار لأنه قد تمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بما خذ أحكامه وإذا حصلت المعرفة بالمأخذ يمكن الاجتهاد قال الغزالي والرافعي يجوز أن يكون العالم منتصباً للاجتهاد في باب دون باب * وذهب آخرون الى المنع لأن المسئلة في نوع من الفقهاء بما كان أصلاً في نوع آخر منه * احتج الأولون بأنه لو لم يتجزأ لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع المسائل واللازم منتف فكثر من المجتهدين قد سئل فلم يجب وكثير منهم سئل عن مسائل فاجاب في البعض وهم مجتهدون بلا خلاف * ومن ذلك ما روي ان مالكا سئل عن أربعين مسئلة فأجاب في أربع منها وقال في الباقي لا أدري وأجيب بأنه قد يترك ذلك لما نفع أولو روع أو لعلهم بان المسائل متعنت وقد يحتاج بعض المسائل الى فريد يبحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال * واحتج الباقيون بأن كل ما يقدر به به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن بعدم المانع وأجيب بأن المفروض حصول جميع ما يتعلق بتلك المسئلة ويرد هذا الجواب بمنع حصول ما يحتاج اليه المجتهد في مسئلة دون غيرها فإن من لا يقدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقدر عليه في البعض الآخر وأكثر عاوم الاجتهاد يتعلق بضعها ببعض ويأخذ بعضها ببعض ولا سيما ما كان من علومه من جعه الى ثبوت الملكة فانها اذا تمت كان مقدراً على الاجتهاد في جميع المسائل وان احتاج بعضها الى فريد يبحث وان نقصت لم يقدر على شيء من ذلك ولا يثق من نفسه لتقصيره ولا يثق به الغير لذلك فإن ادعى بعض المقصرين بأنه قد اجتهد في مسئلة فبذلك الدعوى يتبين بطلانها بان يبحث معه من هو مجتهد اجتهاداً مطلقاً فإنه يورد عليه من المسالك والمأخذ لا يتعلقه (١) قال الزركشي وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما اذا عرف باباً دون باب أم مسئلة دون مسئلة فلا يتجزأ قطعاً والظاهر جريان الخلاف في الصورتين وبه صرح الأنباري انتهى * ولا فرق عند التحقيق في امتناع تجزى الاجتهاد قائم قد اتفقوا على ان المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضى وعدم المانع وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق وأما من ادعى الاحتاط بما يحتاج اليه في باب دون باب أو في مسئلة دون مسئلة فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك لأنه لا يزال يجوز الغير ما قد بلغ اليه عامه فإن قال قد غاب ظنه بذلك فهو محذور ومتضح مجازفة بالبحث معه

مسألة جواز
الاجتهاد للأنبياء
شرعاً

* المسئلة الرابعة * اختلفوا في جواز الاجتهاد للأنبياء صلوات الله عليهم بعد أن أجمعوا على أنه يجوز عقلاً (١) قوله لا يتعلقه كذا بالأصل وهو تحريف فاعل صوابه ما يضايقه والله أعلم اهـ مصححه

تعبدهم بالاجتهاد كغيرهم من المجتهدين حكى هذا الاجماع ابن فورك والاستاذ أبو منصور وأجمعوا أيضا على أنه يجوز لهم الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الجروب ونحوها حكى هذا الاجماع سليم الرازي وابن حزم * وذلك كما قلت وقع من نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من إرادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيع ثمار المدينة * فإما اجتهادهم في الاحكام الشرعية والامور الدينية فقد اختلفوا في ذلك على مذاهب

طلب المذهب
التي في اجتهادهم
في الامور الدينية

(الاول) ليس لهم ذلك لقدرتهم على النص بنزل الوحي وقد قال سبحانه (ان هو الاوحى يوحى) والضمير يرجع الى النطق المذكور قبله بقوله (وما ينطق عن الهوى) وقد حكى هذا المذهب الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الراي وقال القاضي في التقریب كل من نفي القياس أحوال تعبد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهاد * قال الزركشي وهو ظاهر اختيار ابن حزم * واحتجوا أيضا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا سئل ينتظر الوحي ويقول ما أنزل علي في هذا شيء كما قال الماسئل عن زكاة الخيرة قال لم ينزل علي الا هذه الآية الجامعة (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وكذا انتظر الوحي في كثير مما سئل عنه * ومن الذين يذهب الى هذا المذهب أبو علي وأبو هاشم * (المذهب الثاني) أنه يجوز لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم وغيره من الانبياء واليه ذهب الجمهور * واحتجوا بأن الله سبحانه خاطب نبيه صلى الله عليه وآله وسلم كما خاطب عباده وضررب له الامثال وأمره بالتدبر والاعتبار وهو أجل المتفكرين في آيات الله وأعظم المعبرين * وأما قوله (وما ينطق عن الهوى ان الاوحى يوحى) فالمراد به القرآن لانهم قالوا إنما يعاين بشرا ولو سلم لم يدل على نفي اجتهاده لانه صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان متعبدا بالاجتهاد وبالوحي لم يكن نطقا عن الهوى بل عن الوحي واذا جاز لعبره من الامة أن يجتهد بالاجماع مع كونه معصيا للخطا فلا أن يجوز لمن هو معصوم عن الخطا بالاولى * وأيضا قد وقع كثير منه صلى الله عليه وآله وسلم ومن غيره من الانبياء فأما من قبل قوله «أرأيت لو غصفت» «أرأيت لو كان علي ايمك دين» وقوله للعباس «إلا الاذخر» ولم ينتظر الوحي في هذا ولا في كثير مما سئل عنه وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم «ألا واني قد أتيت القرآن ومثله معه» وأما من غيره فمثل قصة داود وسليمان * وأما ما احتج به المانعون من أنه صلى الله عليه وآله وسلم لو جاز له الاجتهاد لجازت مخالفة واللام باطل * وبيان الملازمة أن ذلك الذي قاله بالاجتهاد هو حكم من أحكام الاجتهاد ومن لوازم أحكام الاجتهاد جواز المخالفة اذ لا قطع بأنه حكم الله لكونه محملا للاصابة ومحتملا للخطا فقد أجيب عنه بمنع كون اجتهاده يكون له حكم اجتهاد غيره فان ذلك إنما كان لازما لاجتهاد غيره لعدم اقترانه بما اقترن به اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم من الامر باتباعه * وأما ما احتجوا به من أنه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال سائل فقد أجيب عنه بأنه إنما تأخر في بعض المواطن لجواز أن ينزل عليه فيه الوحي الذي عدمه شرط في صحة اجتهاده على أنه قد يتأخر الجواب مجرد الاستنبات في الجواب والنظر فيما ينبغي النظر فيه في الحادثة كما يقع ذلك من غيره من المجتهدين * (المذهب الثالث) الوقف عن الفطاح بشيء من ذلك وزعم الصيرفي في شرح الرسالة أنه مذهب الشافعي لانه حكى الاقوال ولم يحتج بشيء منها * واختاره هذا القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي ولا وجه للوقف في هذه المسئلة لما قدمنا من الأدلة الدالة على الوقوع على انه يدل على ذلك دلالة واضحة ظاهرة قول الله عز وجل (عفا الله عنك لم أذنت لهم) فعاتبه على ما وقع منه ولو كان ذلك بالوحي لم يعاتبه * ومن ذلك ما صرح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله «لو استقبلت من أمري ما استقبلت لما سقت الهدى» أي لو عاتبت أو لامعأت آخر ما فعلت ذلك ومثل ذلك لا يكون فيما عمله صلى الله عليه وآله وسلم بالوحي وامثال ذلك كثيرة كعاتبته صلى الله عليه وآله وسلم على أخذ الفداء من أسرى بدر بقوله (ما كان لني أن يكون له أسرى حتى ينخن في الارض) وكما في معاتبته

صلى الله عليه وآله وسلم بقوله تعالى (وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك) إلى آخر ما قصه الله في ذلك في كنه العزيز * والاستيعاف المثل هذا يفضى إلى بسط طويل وفيما ذكرناه ما يعني عن ذلك ولم يأت الممانعون بحجة تستحق المنع أو التوقف لأجلها

* المسئلة الخامسة * في جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم فذهب الاكثر الى جوازه
 ووقوعه * واختاره جماعة من المحققين منهم القاضي ومنهم من منع ذلك كزارى عن أبي علي وأبي هاشم ومنهم
 من فصل بين الغائب والحاضر فأجاز له من غاب عن حضرته صلى الله عليه وآله وسلم كما وقع في حديث معاذ دون
 من كان في حضرته الشريعة صلى الله عليه وآله وسلم * واختاره الغزالي وابن الصباغ * ونقله الكيامن أكثر
 الفقهاء والمتكلمين ومال اليه امام الحرمين * قال القاضي عبد الوهاب إنه لا قوى على أصول أئمتناهم قال ابن
 فورك بشرط تقريره عليه * وقال ابن حزم إن كان اجتهاد الصحابي في عصره صلى الله عليه وسلم وآله وسلم في
 الاحكام كما يجب شي أو تعزيمه فلا يجوز كما وقع من أبي السنا بل من الافتاء باجتهاده في الحامل المتوفى عنها زوجها
 أنها تعتد بأربعة أشهر وعشر (١) فأخطأ في ذلك وإن كان اجتهاده في غير ذلك فيجوز كاجتهادهم فيما يجاوزونه
 عملاً للدعاء الى الصلاة لأنه لم يكن فيه إيجاب شيء ينافي مع اجتهادهم بحضرة صلى الله عليه وآله وسلم فيمن هم
 السبعة من أهل الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر فأخطأ في ذلك وبين لهم النبي صلى الله عليه وآله
 وسلم من هم ولم يمنعهم في اجتهادهم * ومنهم من قال وقع ظناً لا قطعاً واختاره الآمدي وابن الحاجب * ومنهم قال إنه
 يجوز للحاضر في مجلس النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يجتهد إذا أمره بذلك كما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم
 من أمره لسعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة وإن لم يأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يجز له الاجتهاد إلا أن
 يجتهدو يعلم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيقرره عليه كما وقع من أبي بكر رضي الله عنه في سلب القتل فإنه
 قال لاها الله إذا لايعمل الى أسد من أسد الله فعيطك سابعه فقرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم * والحق
 ما تقدم من التفصيل بين من كان بحضرة صلى الله عليه وآله وسلم فيما ينافيه من الأمور وبين من كان غائباً عنها
 فيجوز له الاجتهاد وقد وقع من ذلك واقعات متعددة كما وقع من عمرو بن العاص من صلواته بأصحابه وكان
 جنباً ولم يعتدل بل تيمم وقال سمعت الله تعالى يقول (ولا تقبلوا أنفسكم) فقرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 وسلم على ذلك كما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم من الأمر بالنساء يوم انصرافه من الأحزاب بأنه « لا يصلين
 أحد إلا في بني قريظة » فتخوف ناس من فوت الوقت فصاوا دون بني قريظة * وقال آخرون لانصلي الا حيث
 أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإن فات الوقت فما عنف أحد من الفريقين * ومن أدل ما يدل على هذا
 التفصيل تقرير معاذ على اجتهاد رأيها بعثه الى النبي وهو حديث مشهور له طرق متعددة ينتبض مجموعها
 للحجة كما أوضحنا ذلك في مجموع مستقل * ومنه بعثه صلى الله عليه وآله وسلم له في قاضيا فقال لا علم لي بالقضاء فقال
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم « اللهم اهد قلبه وثبت لسانه » أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه والحاكم في
 المستدرک * ومن ذلك ما رواه أحد في المسند أن ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر فأثروا عليها يقتصمون في الولد فأقرع
 (١) قلت قال الشافعي في الرسالة أخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه أن
 سبيعة الأسامية بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بلال فربها أبو السنا بل بن بعلك فقال قد صنعت للزوج
 إنها أربعة أشهر وعشر فذكرت ذلك سبيعة الأسامية لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال كذب أبو السنا بل
 أوليس كما قال أبو السنا بل قد حلت فزوجيها وهذا النقل علمت أن الحامل التي أختي فيها أبو السنا بل واقعة
 مخصوصة وهي سبيعة الأسامية لا مطلق الحامل المتوفى عنها كسبعة مصححه

مسألة الاجتهاد في
عصره صلى الله
عليه وآله وسلم

بينهم فبلغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال لأعلم فيها إلا ما قال علي وإسناده صحيح وأمثال هذا كثيرة قال الفخر الرازي في المحصول الخلاف في هذه المسئلة لاثرة في الفقه * وقد اعترض عليه في ذلك ولا وجه للاعتراض لأن الاجتهاد الواقع من الصحابي إن قرره النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان حجة وشرعا بالتقرير لا باجتهاد الصحابي وإن لم يبلغه كان اجتهادا صحابيا فيه الخلاف المتقدم في قول الصحابي عنده من قال بجوازه في عصره صلى الله عليه وآله وسلم (١) وأنكره أو قال بخلافه فليس في ذلك الاجتهاد فائدة لأنه قد بطل بالشرع

المسئلة السادسة * فيما ينبغي للجهاد أن يعمل في اجتهاده ويعتمد عليه فعليه أولا أن ينظر في نصوص الكتاب والسنة فإن وجد ذلك فيها فقدمه على غيره فإن لم يجد أخذ بالظواهر منها وما يستفاد بمنطوقها وما يفهم ومما كان لم يجد ينظر في أفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم في تقريراته لبعض أمته ثم في الاجماع إن كان يقول بحجته ثم في القياس على ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة كالأو بعضا * وما أحسن ما قاله الامام الشافعي فيما حكاه عنه الغزالي أنها إذا وقعت الواقعة للجهاد فليعرضها على نصوص الكتاب فإن أعوزه عرضها على الخبر المتواتر ثم الأحاد فإن أعوزه لم يخض في القياس بل يلغى إلى ظواهر الكتاب فإن وجد ظاهرا نظر في الخصائص من قياس وخبر فإن لم يجد خصصا حكم به وإن لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر إلى المذاهب فإن وجدها مجمعا عليها اتبع الاجماع وإن لم يجد اجماعا خاض في القياس ويلاحظ القواعد السكينة أولا ويقدمها على الجزئيات كما في القتل بالثقل فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم فإن عدم قاعدة كيسة تنظر في النصوص ومواقع الاجماع فإن وجدها في معنى واحد الحق به والانحدر به إلى القياس فإن أعوزه تسلك بالشبه ولا يعول على طرد انتهى * وإذا أعوزه ذلك كله تسلك بالبراءة الأصلية وعليه عند التعارض بين الأدلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول فإن أعوزه ذلك رجع إلى الترجيح بالمرجحان التي سيأتي ذكرها إن شاء الله تعالى *

قال الماوردي الاجتهاد بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ينقسم إلى ثمانية أقسام (أحدها) ما كان الاجتهاد مستخرجا من معنى النص كاستخراج علة الر بأفهام صحيح عند الثالين باقياس (ثانيها) ما استخرج من شبه النص كالعبارة لتردد شبهه بالحرفي أنه يملك لأنه مكاف وشبهه بالبهية في أنه لا يملك لأنه يملك فهذا صحيح غير مرفوع عند الثالين بالقياس والمنكرين له غير أن المنكرين له جعلوه داخلين في عموم أحد الشبهين (ثالثها) ما كان مستخرجا من عموم النص كالذي بيده عقدة النكاح في قوله (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) فانه (٢) من اجماع النص أحدهما وهذا صحيح يتوصل بالرجوع إليه (رابعها) ما استخرج من اجماع النص كقوله في المتعة (ومتعهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) فيصح الاجتهاد في قدر المتعة باعتبارات الرجال الزوجين (خامسها) ما استخرج من أحوال النص كقوله في التمتع (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم) فاحتمل صيام السبعة إذا رجع في طريقه وإذا رجع إلى أهله فيصح الاجتهاد في تسليم أحادي الحديثين على الأخرى (سادسها) ما استخرج من دلائل النص كقوله (لينفق ذو سعة من سعته) فاستدل لنا على تقدير نفقة الموسر بمدين بأن أكثر ما جاء به السنة في فدبة الأدبي أن لكل مسكين مدين واستدل لنا على تقدير نفقة المعسر بمدين

(١) كذا بالأصل وفي العبارة سقط ولعله وإن بلغه وأنكره الخ كتيبه مصححه

(٢) كان محل هذا البياض بالأصل الذي قد رانا كلمتان خلط فيهما الكاتب فخلط فاحشا بكتب كلمة على أخرى في الكلمتين الأولى أشبه بيم والثانية أشبه باستخراج ويظهر لنا أن في العبارة سقطا وتوريقا ولعل أصل الماوردي والمؤلف هكذا فإنه يعم الولي والزوج ويستخرج من عموم النص أحدهما والله أعلم كتيبه مصححه «ج» «ب»

مسئلة ما ينبغي للجهاد أن يعمل في اجتهاده

بأنه أقل ما جاءت به السنة في كفارة الوطء أن لكل مسكين مدا (سابعها) ما استخرج من أمارات النص
كاستخراج دلائل القبلية من خفيت عليه من قوله تعالى (وعلامات وبالنجم هم يهتدون) فيكون الاجتهاد في
القبلة بالآمارات والدلائل عليها من هبوب الرياح ومطالع النجوم (ثامنها) ما استخرج من غير نص ولا أصل
فاختلف في صحة الاجتهاد فقل لا يصح حتى يقرن بأصل * وقيل يصح لانه في الشرع أصل انتهى *

وعندي أن من استكثر من تتبع الآيات القرآنية والاحاديث النبوية وجعل كل ذلك دأبه ووجه اليه همهته
واستعان بالله عز وجل واستقدمه التوفيق وكان معظمهم ممرى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب
من دون تعصب لمذهب من المذاهب وجد فيهما ما يطلبه فانهما الكثير الطيب والبحر الذي لا ينزف والنهر الذي
يشرب منه كل وارد عليه العذب الرلال والمعتصم الذي يأوي اليه كل خائف فاشدد يدك على هذا فانك إن قبلته
بصدره منشرح وقلب موثق وعقل قد حلت به الهداية وجدت فيهما كل ما يطلبه من أدلة الاحكام التي تريد
الوقوف على دلائلها كائنما كان * فان استبعدت هذا المقال واستعظمت هذا الكلام وقات كما قاله كثير من
الناس إن أدلة الكتاب والسنة لا تفي بجميع الحوادث فنفسك أتيت ومن قبل تقصيرك أصبت وعلى نفسها

براقش تجني وانما تشرح لهذا الكلام صدور قوم وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العلية
لا تغفل المشتاق في أشواقه * حتى تكون حشاك في أحشائه

لا يعرف الشوق إلا من يكابده * ولا الصبابة إلا من يعانيتها

دع عنك تعني وذوق طعم الهوى * فاذا هويت فعند ذلك عنف

مسألة المسائل
التي كل مجتهد فيها
مصيب والتي الحق
فيها مع واحد

* المسألة السابعة * اختلفوا في المسائل التي كل مجتهد فيها مصيب والمسائل التي الحق فيها مع واحد من المجتهدين
وتلخيص الكلام في ذلك يحصل في فرعين (الفرع الاول) العقلية وهي على أنواع (الاول) ما يكون
الغلط فيه مانعا من معرفة الله ورسوله كما في اثبات العلم بالذات والوجود والعدل * قالوا فلهذا الحق فيها واحد
فن أصابه أصاب الحق ومن أخطأه فهو كافر (النوع الثاني) مثل مسألة الرؤية وحق القرآن وخروج
الموحدين من النار وما يشابه ذلك فالحق فيها واحد فن أصابه فقد أصاب ومن أخطأه فقتل يكفر * ومن القائلين
بذلك الشافعي فن أصابه من حله على ظاهره ومنهم من حله على كفران النعم (النوع الثالث) اذا لم تكن
المسألة دينية كما في تركيب الاجسام من ثمانية أجزاء وانحصار اللفظ في المفرد والمؤلف قالوا فليس المخطئ فيها
بآثم ولا المصيب فيها بما جور اذهنه وما يشابهها يجري مجرى الاختلاف في كون ملكه (١) أكبر من المدينة او
أصغر منها * وقد حكى ابن الحاجب في المختصر ان المصيب في العقلية واحد ثم حكى عن العنبري أن كل مجتهد
في العقلية مصيب وحكي أيضا عن الجاحظ أنه لا يتم على المجتهد بخلاف المعاند * قال الزركشي وأما الحق فجعل
الحق فيها واحدا ولا يكتفي بعمل المخطئ في جميعها غير آثم * قال ابن السمعاني وكان العنبري يقول في مثبتى القدر
هؤلاء عظموا الله وفي نافي القدر هؤلا زهوا والله وقد استبشع هذا القول منه فانه يقتضي تصويب اليهود
والنصارى وسائر الكفار في اجتهادهم قال ولم له أراد أصول الديانات التي اختلف فيها أهل القبلة كالرؤية
وخلق الأفعال ونحوه وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فهذا مما يقطع
فيه بقول أهل الاسلام * قال القاضي في مختصر التقرير اختلفت الروايات عن العنبري فقال في أشهر
الراويين انما أصوب كل مجتهد في الدين يجمعهم الله وأما الكفرة فلا يصوبون وفي رواية عنه أنه أصوب
(١) لعل أصل المؤلف اذهنه وما يشابهها يجري المجرى الاختلاف في كون ملكه كذا أكبر
الح والله أعلم (٢) كذا بالأصل ولعله وأما الجبائي والله أعلم كتبه مصححه

الكافر من المجتهدين دون الرأكبين البدعة * قال ونحن نتكلم معهما يعني العنبري والجاحظ فنقول أنما أولا
محيو جان بأن الاجماع قبله كما وبعد كما * ثانيا ان أردنا بذلك مطابقة الاعتقاد للعتقد فقد خرجنا عن حيز العقلاء
وانخرطنا في سلك الأنعام وان أردنا الخروج عن عهد التكليف ونفي الحرج كما نقبل عن الجاحظ فالبراهين
العقلية من الكتاب والسنة والاجماع الخارجة عن حد الحصر ترد هذه المقالة وأما تخصيص التصويب بأهل الملة
الاسلامية فنقول مما خاض فيه المسلمون القول بخلاق القرآن وغير ذلك مما يعظم خطره وأجمعوا قبل العنبري
على انه يجب على المرء ادراكه بطلانه * وقد حكى القاضي أيضا في موضع آخر عن داود بن علي الاصفهاني امام
مذهب الظاهري انه قال بمثل قول العنبري وحكي قوم عن العنبري والجاحظ أنهم ما قالوا ذلك فيمن علم الله من حاله
استغراغ الوسع في طاب الحق من أهل ملتنا وغيرهم وقد نحا الغزالي نحو هذا المنحى في كتاب التفرقة بين الاسلام
والزندقة * وقال ابن دقيق العيد ما نقل عن العنبري والجاحظ ان أراد أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس
الأمر فباطل وان أراد به أن من بذل الوسع ولم يقصر في الاصوليات يكون معذورا غير معاقب فهذا أقرب لأنه
قد يدعه فيه أنه لو عوقب وكف بعد استغراغ غاية الجهد لم تكليفه بما لا يطاق قال وأما الذي حكى عنه من
الاصابة في العقائد القطعية فباطل قطعا ولعله لا يقول له ان شاء الله تعالى وأما المخطئ في الاصول والمجتهد فلا شك في
تأنيبه وتقسيمه وتضليله * واختلف في تكفيره ولا شعري قولان * قال امام الحرمين وابن القشيري وغيرهما
وأظهر مذهبهم ترك التكفير وهو اختيار القاضي في كتاب المتأولين وقال ابن عبد السلام رجح الامام
أبو الحسن الاشعري عنده موته عن تكفير أهل القبلة لان الجهل بالصفات ليس جهلا بالوصف * قال الزركشي
وكان الامام أبو سهل الصعلوكي لا يكفر فقيلا له الا لا تكفر من يكفر له فعاد الى القول بالتكفير وهذا مذهب المعتزلة
فهم يكفرون خصومهم ويكفر كل فريق منهم الآخر وقد حكى امام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعي ترك التكفير
وقال انما يكفر من جهل وجود الرب أو علم وجوده ولكن فعل فعلا وقال قولاً أجمع الامة على أنه لا يصدر ذلك
الا عن كافرانهم * واعلم ان التكفير لم يجز في الاسلام بمجرد الخطي في الاجتهاد في شيء من مسائل العقل عقبة
كؤد لا يصعد اليها الا لمن لا يبالي بدينه ولا يحصر عليه لانه مبني على شفا جرف هار وعلى ظلمات بعضها فوق بعض
وغالب القول به ناش عن العصبية وبعضه ناش عن شبه واهية ليست من الحجية في شيء ولا يحل التسلسل بها في أيديهم
أحر من أمور الدين فضلا عن هذا الأمر الذي هو منلة الاقدام ومدحضة كثير من علماء الاسلام * والحاصل ان
الكتاب والسنة ومذهب خير القرون ثم الذين يلوونهم ثم الذين يلوونهم يدفع ذلك دفع الاشك فيه ولا شبهة فإياك ان
تغير بقول من يقول منهم انه يدل على ما ذهب اليه الكتاب والسنة فان ذلك دعوى باطلة مترتبة على شبهة داخضة
وليس هذا المقام مقام بسط الكلام على هذا المرام فوضعه علم الكلام.

﴿الفرع الثاني﴾ المسائل الشرعية فذهب الجمهور ومنهم الاشعري والقاضي أبو بكر الباقلاني ومن المعتزلة
أبو الهذيل وأبو علي وأبو هاشم وأتباعهم الى أنها تنقسم الى قسمين

﴿الاول﴾ ما كان منها قطعيا معلوما بالضرورة أنه من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم
الزنا والخمر فليس كل مجتهد فيها بمصيب بل الحق فيها واحد فالموافق له مصيب والمخطئ غير معذور وكفره جماعة
منهم لم يقتض الضرورى وان كان فيها دليل قاطع وليست من الضروريات الشرعية ففيل ان قصر فهو مخطئ
آثم وان لم يقصر فهو مخطئ غير آثم قال ابن السمعاني وبشبهه أن يكون سبب غموضها امتحان من الله لعباده
ليفاضل بينهم في درجات العلم ومراتب الكرامة كما قال تعالى (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم
درجات) وقال (وفوق كل ذي علم عليم)

القسم الثاني * المسائل الشرعية التي لا قاطع فيها * وقد اختلفوا في ذلك اختلافا طويلا واختلف النقل عنهم في ذلك اختلافا كثيرا فذهب جمع جم الى أن كل قول من أقوال المجتهدين فيها حق وأن كل واحد منهم مصيب وحكامه الماوردي والرويان عن الاكثرين * قال الماوردي وهو قول أبي الحسن الأشعري والمعتزلة * وذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي وأكثرا الفقهاء الى أن الحق في أحد الأقوال ولم يتعين لنا وهو عند الله متعين لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالا وحراما وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يخطئ بعضهم بعضا ويعترض بعضهم على بعض ولو كان اجتهد كل مجتهد حقالم يكن للخطئة وجه * ثم اختلف هؤلاء بعد اتفاقهم على أن الحق واحد هل كل مجتهد مصيب أم لا فعند مالك والشافعي وغيرها أن المصيب منهم واحد وان لم يتعين وان جميعهم مخطئ الا ذلك الواحد وقال جماعة منهم أبو يوسف إن كل مجتهد مصيب وان كان الحق مع واحد وقد حكى بعض أصحاب الشافعي عن الشافعي مثله * وأنكر ذلك أبو اسحق المرزوق وقال إنما نسب اليه قوم من المتأخرين ممن لا يعرفونه بذهبه * قال القاضي أبو الطيب الطبري واختلف النقل عن أبي حنيفة فنقل عنه أنه قال في بعض المسائل كفولنا وفي بعضها كفول أبي يوسف وقد روى عن أهل العراق وأصحاب مالك وابن شريج وأبي حامد بمثل قول أبي يوسف واستدل ابن كج على هذا باجماع الصحابة على تصويب بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه ولا يجوز اجماعهم على خطأ * قال ابن فورق في المسئلة ثلاثة أقوال (أحدها) أن الحق في واحد وهو المطلوب وعليه دليل منصوص فن وضع النظر موضعه أصاب ومن قصر عنه وفقه الصواب فهو مخطئ ولا إثم عليه ولا نقول أنه معذور لأن المعذور من يستقط عنه التكليف لعدم تركه كالعاجز عن القيام في الصلاة وهو عندنا قد كذب إصابه العين لكنه خفف أمر خطابه وأجر على قصده الصواب وحكمه نافذ على الظاهر وهذا مذهب الشافعي وأكثرا أصحابه وعليه نص في كتاب الرسالة وأدب القاضي (والثاني) أن الحق واحد الآن المجتهدين لم يتكفوا إصابته وكلهم مصيبون لما كلفوا من الاجتهاد وان كان بعضهم مخطئا (والثالث) أنهم كلفوا الردا إلى التشبه على طريق الظن انتهى * وذهب قوم إلى أن الحق واحد والمخالف له مخطئ آثم ويخالف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم فمقدريكون كبيرة وقد يكون صغيرة * ومن القائلين بهذا القول الأصم والمريسي وابن عليه وحكي عن أهل الظاهر وعن جماعة من الشافعية وطائفة من الحنفية وقد طول أئمة الأصول الكلام في هذه المسئلة وأوردوا من الأدلة ما لا تقوم به الحجة واستمكن من ذلك الرازي في المحصول ولم يؤايماء في طالب الحق * وهنادر دليل برفع النزاع وبوضح الحق أيضا حالا يفتي بعدهم بمرتاب وهو الحديث الثابت في الصحيح من طرق أن الحاكم إذا اجتهد فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر فهذا الحديث يفيد أن الحق واحد وان بعض المجتهدين يوافق فيقال له مصيب ويستحق أجرين وبعض المجتهدين يخالفه ويقال له مخطئ واستحقاقه الاجر لا يستلزم كونه مصيبا واسم الخطا عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر فن قال كل مجتهد مصيب وجعل الحق متعددا بعدد المجتهدين فقد أخطأ خطا يبيننا وخالف الصواب مخالفة ظاهرة فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل المجتهدين قسامين قديما مصيبا وقديما مخطئا ولو كان كل واحد منهم مصيبا لم يكن لهذا التقسيم معنى * وهكذا من قال أن الحق واحد ومخالفه آثم فان هذا الحديث يرد عليه ردائنا ويدفعه دفعنا ظاهرا لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سمى من لم يوافق الحق في اجتهد مخطئا ورتب على ذلك استحقاقه للاجر فالحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن الحق واحد ومخالفه مخطئ مأجور إذا كان قد وفى الاجتهاد حقه ولم يقصر في البحث بعد احراره لما يكون به مجتهدا * ومما يحتج به على هذا حديث القضاة الثلاثة فإنه لو لم يكن الحق واحدا لم يكن للتقسيم معنى ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبي هريرة وان طالب منك أهل حصن النزول على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله فانك لا تدري

قف على فصل
الخطاب في المسئلة

أصيب حكم الله فيهم أم لا وما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عز وجل متعددات متعددة المجتهدين تابعوا لما يصدر عنهم من الاجتهادات فان هذه المقالة مع كونها مخالفة للدب مع الله عز وجل ومع شريعته المطهرة هي أيضا صادرة عن محض الرأي الذي لم يشهد له دليل ولا عvidente شبهة تقبلها العقول وهي أيضا مخالفة لاجماع الأمة سلفها وخلفها فان الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من العصور ما زالوا يخطئون من خالف في اجتهاده ما هو أنقص مما تمسك به ومن شك في ذلك وأنكره فهو لا يدري بما في بطون الدفاتر الاسلامية بأسرها من التصريح في كثير من المسائل بخطئة بعضهم لبعض واعتراض بعضهم على بعض * وأما الاستدلال من القائلين بهذه المقالة بمثل قصة داود وسليمان فهو عليهم السلام فان الله سبحانه وتعالى صرح في كتابه العزيز بأن الحق هو ما قاله سليمان ولو كان الحق بيد كل واحد منهم لما كان لخصيص سليمان بذلك معنى * وأما استدلالهم بمثل قوله تعالى (ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله) فهو خارج عن محل النزاع لان الله سبحانه قد صرح في هذه الآية بأن ما وقع منهم من القطع والترك هو بإذنه عز وجل فأفاد ذلك أن حكمه في هذه الحادثة بخصوصها هو لكل واحد من الامرين وليس النزاع الا فيما لم يرد النص فيه بخصوصها هو لكل واحد من الامرين (١) وأن حكمه على التخيير بين أمور يختار المالك منها كالواجب الخير أو ان حكمه يجب على الكل حتى يفعل البعض فيسقط عن الباقي كفروض الكفايات قد برهنا وافهمه حق فهمه * وأما استدلالهم بتصويب كل طائفة ممن صلى قبل الوصول الى بنى قريظة لمن خشى فوت الوقت ومن ترك الصلاة حتى وصل الى بنى قريظة امثالنا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا يصلان أحدا الا في بنى قريظة» فالجواب عنه كالجواب عما قبله على ان ترك التخيير لمن قد عمل باجتهاده لا يدل على أنه قد أصاب الحق بل يدل على انه قد أجزأه ما عمله باجتهاده وصح صدوره عنه كونه قد بذل وسعه في تحري الحق وذلك لا يستلزم أن يكون هو الحق الذي طلبه الله من عباده وفرق بين الاصابة والصواب فان اصابة الحق هو الموافقة بخلاف الصواب فانه قد يطلق على من أخطأ الحق ولم يصبه من حيث كونه قد فعل ما كلف به واستحق الأجر عليه وان لم يكن مصيبا للحق وموافقا له * وإذا عرفت هذا حق معرفته لم يتجح الى زيادة عليه وقد حرر الصفي الهندى هذه المسئلة وما فهم من المذهب تحريرا جديدا فقال الواقعة التي وقعت إيمان ان يكون عليها نص أو لا فان كان الاول فاما ان يجده المجتهد أو لا الثاني على قسمين لانه اما ان يقصر في طلبه أو لا يقصر فان وجدته وحكم بمقتضاه فلا كلام وان لم يجده بمقتضاه فان كان مع العلم بوجه دلالة على المطلوب فهو مخطئ وآثم وفاقوان لم يكن مع العلم ولكن قصر في البحث عنه فكذلك وان لم يقصر بل بالغ في الاستكشاف والبحث ولم يعثر على وجه دلالة على المطلوب فحكمه حكم المجدد مع الطالب الشديد وسيأتي * وان لم يجده فان كان التقصير في الطلب فهو مخطئ وآثم وان لم يقصر بل بالغ في التفتيش عنه وأفرغ الوسع في طلبه ومع ذلك لم يجده فان خفي عليه الراوى الذي عنده النص أو عرفه ومات قبل وصوله اليه فهو غير آثم قطعاً وهل هو مخطئ أو مصيب على الخلاف الآتى فيما لنص فيه والأولى بأن يكون مخطئاً وأما التخيير يقال فيها (٢) فاما أن يقال لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أو لا بل اجماع وتابع لاجتهاد المجتهدين فهذا الثاني من قول من قال كل مجتهد مصيب وهو مذهب (١) كذا بالاصل ولا يخفى عليك ركة هذه العبارة وان كان المراد ظاهر الفعل الاصل فيما لم يرد النص فيه بخصوصه أن حكم الله فيه هو لكل واحد من الامرين كونه مصيباً

(٢) قوله وأما التخيير يقال فيها الخ كذا هذه العبارة بالأصل الذي وقع لنا وعوارها ظاهر فلعلم الصواب وأما التي لنص فيها فاما أن يقال لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أو لا بل اجماع أو تابع الخ أى بل فيها اجماع المجتهدين أو حكم تابع لاجتهادهم والله أعلم اهـ مصححه

قف على كلام
جليل في المسألة
ينبغي أن تحفظه

جمهور المتكلمين كالشيخ أبي الحسن الأشعري والقاضي والغزالي والمعتزلة كآبي الهذيل وآبي علي وآبي هاشم وآبياعهم ونقل عن الشافعي وآبي حنيفة والمشهور عنهم مخالفاً له فان لم يوجد في الواقعة حكم معين فهل وجد فيها ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم الابن أو لم يوجد ذلك والأول هو القول بالاشبه وهو قول كثير من المصوبين واليه صار أبو يوسف وشيخ الحسن وابن شريح في إحدى الروايتين عنه قال وأما الثاني فقوله الخلف من المصوبة انتهى

مسألة عدم جواز أن يكون المجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة لشخص واحد

المسألة الثامنة لا يجوز أن يكون المجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد لأن دليلهما إن تعادلا من كل وجه ولم يمكن الجمع ولا الترتيب وجب عليه الوقف وإن أمكن الجمع بينهما وجب عليه المصير إلى الصورة الجامعة بينهما وإن ترجح أحداهما على الآخر تعين عليه الأخذ به وهذا يعلم امتناع أن يكون له قولان متناقضان في وقت واحد باعتبار شخص واحد وأما في وقتين فخالف جواز تغير الاجتهاد الأول وظهور ما هو أولى بأن يأخذه بما كان قد أخذ به وأما بالنسبة إلى شخصين فيكون ذلك على اختلاف المذهبين المعروفين عند تعادل الأمرين فن قال بالتخير جواز ذلك له ومن قال بالوقف لم يجوز أن كان للمجتهد قولان واقعان في وقتين فالقول الآخر جوع عن القول الأول بدلالة على تغير اجتهاده الأول وإذا فتي المجتهد مرة بما أدى إليه اجتهاده ثم سئل ثانية عن تلك الحادثة فإما أن يكون ذا كراهية لغيره أو لا يكون ذا كراهية لغيره فان كان ذا كراهية لغيره لم يمتنع أن يستأنف الاجتهاد فان أداه اجتهاده إلى خلاف فتواه في الأول أفقي بما أدى إليه اجتهاده ثانياً وإن أدى إلى موافقة ما قد أفقي به أولاً (١) وإن لم يستأنف الاجتهاد لم يجز له الفتوى قال الرازي في المحصول ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به كان طريقاً قوياً يحصل له الآن ظن أن ذلك القوي حق جازله الفتوى به لأن العمل بالظن واجب وأما إذا حكم المجتهد باجتهاده فليس له أن ينقضه إذا تغير اجتهاده وترجح له يخالف الاجتهاد الأول لأن ذلك يؤدي إلى عدم استقرار الأحكام الشرعية وهكذا ليس له أن ينقض باجتهاده ما حكم به حاكم آخر باجتهاده لأنه يؤدي إلى ذلك ويتسلسل وتغوت مصلحة نصب الحاكم وهي فصل الخصومات ما لم يكن حاكم به الحاكم الأول مخالفاً لدليل قطعي فإن كان مخالفاً للدليل القاطع نقضه اتفاقاً وإذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهاده فحكمه باطل لأنه متعبد بما أدى إليه اجتهاده وليس له أن يقول بما يخالفه ولا يحل له أن يقلد مجتهداً آخر فيما يخالف اجتهاده بل يحرم عليه التقليد مطلقاً إذا كان قد اجتهد في المسألة فاداه اجتهاده إلى حكم ولا خلاف في هذا وأما قبل أن يجتهد فالحق أنه لا يجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقاً وقيل يجوز له فيما يخصه من الأحكام لا فيما يخصه فلا يجوز وقيل يجوز له تقليد من هو أعلم منه وقيل يجوز له أن يقلد مجتهداً من مجتهدى الصحابة ولاهل الأصول في هذه المباحث كلام طويل وليست محتاجة إلى التطويل فان القول فيها المستند إلى المحض الرأي

مسألة تفويض الحكم إلى المجتهد

المسألة التاسعة في جواز تفويض المجتهد قال الرازي في المحصول اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقول الله تعالى للنبي صلى الله عليه وآله وسلم أول العالم احكم فانك لا تحكم إلا بالصواب فقطع بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعي في امتناعه وجوزوه وهو المختار انتهى ولا خلاف في جواز التفويض إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو المجتهد أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد وإنما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف اتفق له واستدل من قال بالجواز بأنه ليس بمتنع لدانته والأصل عدم

(١) كذا بالأصل من غير ذكر الجواب الذي يتم به الكلام ولعله حذفه لعدم العلم به من المقام والتمديد فالأمر ظاهر أو فذلك أو فيها كتيبته معجزة

امتناعه لغيره وهذا الدليل ساقط جدا وتغويض من كان ذا علم بأن يحكم بما أراد من غير تقييد بالنظر والاجتهاد مع كون الأحكام الشرعية مختلفة مسالكها وتباين طرائقها ولا علم للعبد بما عند الله عز وجل فيها ولا بما هو الحق الذي يريد من عباده ولا ينبغي لمسلم أن يقول بجوازه ولا يتردد في بطلانه فإن العالم الجامع لعلوم الاجتهاد المتكبر من النظر والاستدلال اذا بحث وخص وأعطي النظر حقه فليس معه الا مجرد الظن بأن ذلك الذي رجحه وقاله هو الحق الذي طلبه الله عز وجل فكيف يجعل له أن يقول ما أراد ويفعل ما اختار من دون نظر واجتهاد وكيف يجوز مثل ذلك على الله عز وجل مع القطع بأن هذا العالم الذي زعم الزاعم جواز تغويضه مكلف بالشريعة الإسلامية لانه واحد من أهلها مأخوذ بما أخذوا به مطلوب منه ما طلب منهم فما الذي رفع عنه التكليف الذي كلف به غيره وما الذي أخرجه مما كان فيه من الخطاب بما كلف به وهل هذه المقالة الا مجرد جهل بحجت ومجازفة ظاهرة وكيف يصح أن يقال بتغويض العبد مع جهله بما في أحكام الله من المصالح فان من كان هكذا قد يقع اختياره على ما فيه مصلحة وعلى ما لا مصلحة فيه * وأما الاستدلال بقوله سبحانه (كل الطعام كان حلالا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه) فهو خارج عن محل النزاع لان هذا تغويض لبني من أنبياء الله وهم معصومون من الخطأ واذا وقع منهم نادر افلا يقر ون عليه وجميع إصدارهم وإرادهم هو بوحى من الله عز وجل أو باجتهاد يقره الله عز وجل ويرضاه وهكذا يقال فيما استدلووا به من اجتهادات نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ووقوع الجوابات منه على ما سئل من دون انتظار الوحى وبمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت وبمثل قوله لما سمع أبيات قبيلة بنت الحارث أو بلغنى هذا لمننت عليه أى على أخيها النضر بن الحارث أحد أسرى بدر والقصة والشعر معروفان * وأما اعتذار من اعتذر عن القائل بصحة ذلك بأنه إنما قال بالجواز ولم يقل بالوقوع فليس هذا الاعتذار بشئ فان تجوز مثل هذا على الله عز وجل مما لا يصلح لمسلم ان يقول به * وقد عرفت أنه لا خلاف في جواز التغويض الى الانبياء والى المجتهدين بالنظر والاجتهاد فليس محل النزاع الا التغويض الى من كان من أهل العلم أن يحكم بما شاء وكيف اتفق وحينئذ يتبين لك أن غالب ما حاذوا به جهل على جهل وظلمات بعضها فوق بعض

الفصل الثاني في التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتي والمستفتي

وفيه ست مسائل

المسألة الأولى * في حد التقليد والمفتي والمستفتي * أما التقليد فأصله في اللغة مأخوذ من القلادة التي يقلدها غيره بما رتبته تقليد الهدى فكان المقلد جعل ذلك الحكم الذي قلده فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده (١) وفي الاصطلاح هو العمل بقول الغير من غير حجة فيخرج العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعمل بالاجماع ورجوع العامي الى المفتي ورجوع القاضى الى شهادة العدول فانها قد قامت الحجة في ذلك أما العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والاجماع فقد تقدم الدليل على ذلك في مقصد السنة وفي مقصد الاجماع واما رجوع القاضى الى قول الشهود فالدليل عليه ما في الكتاب والسنة من الأمر بالشهادة والعمل بها وقد وقع (١) أى المجتهد ولم يضره له مع تقدم ذكره لئلا يتوهم عوده على المقلد اسم فاعمل فان الوجه حينئذ أن يقال المقلد بمنزلة النساء وان كان يمكن أن يتسكلف لصحبه بأن يقال انه بقبوله اتول المجتهد مقلد نفسه بنفسه ووجه جعله كالقلادة في عنق المجتهد أنه بتقليده له كأنه طوقه ما في ذلك الحكم من تبعات ان كانت وجعلها في عنقه كتبه مصححه

مسألة حد التقليد

الاجماع على ذلك وأما رجوع العامي الى قول المفتي فلا جاع على ذلك ويخرج عن ذلك قبول رواية الرواة فإنه قد دل الدليل على قبولها ووجوب العمل بها وأيضا ليست قول الراوي بل قول من روى عنه ان كان ممن تقوم به الحجة * وقال ابن الهمام في التجرير التقليد العمل بقول من ليس قوله احدي الحجج بلا حجة وهذا الحد احسن من الذي قبله * وقال القفال هو قبول قول القائل وانت لا تعلم من أين قاله * وقال الشيخ أبو حامد والاسم تناذ أبو منصور هو قبول القول من غير حجة تظهر على قوله * وقيل هو قبول قول الغير دون حجة أي حجة القول * والاولى أن يقال هو قبول رأي من لا تقوم به الحجة بلا حجة وفوائده هذه القيد ومعه وفية بما تقدم * وأما المفتي فهو المجتهد وقد تقدم بيانه ومثله قول من قال أن المفتي العتيق لان المراد به المجتهد في مصطلح أهل الاصول * والمستفتي من ليس بمجتهد أو من ليس بعتيقه وقد عرفت من حد المقلد على جميع الحدود المذكورة أن قبول قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والعمل به ليس من التقليد في شيء لان قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله نفس الحجة * قال القاضي حسين في التعليق لا خلاف أن قبول قول غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الصحابة والتابعين يسمى تقليدا وأما قبول قوله صلى الله عليه وآله وسلم فله عليه وآله وسلم فعله نفس الحجة * قال القاضي هو و ذكر الشيخ أبو حامد أن الذي نص عليه الشافعي أنه يسمى تقليدا فإنه قال في حق قول الصحابي لما ذهب الى أنه لا يجب الأخذ به مانصه وأما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انتهى * ولا يخفى أن مراده بالتقليد ههنا غير ما وقع عليه الاصطلاح ولهذا قال الروياني في البحر أطلاق الشافعي على جعل قبول من النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقليدا ولم يرد حقيقة التقليد وإنما اراد القبول من غير السؤال عن وجهه وفي رقع اسم التقليد عليه وجهان * قال والصحيح من المذهب أنه يتناول هذا الاسم * قال الزركشي في البحر وفي هذا الإشارة الى رجوع الخلاف الى اللفظ وبه صرح امام الحرمين في التلخيص حيث قال وهو اختلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق انتهى * وبهذا تعرف أن التقليد بالمعنى المصطلح لا يشهد ذلك وهو المطلوب * قال ابن دقيق العيد ان قلنا إن الانبياء لا يجتهدون فقد علمنا أن سبب أقوالهم الوحي فلا يكون تقليدا وان قلنا إنهم يجتهدون فقد علمنا أن السبب أحد الامرين إما الوحي أو الاجتهاد وعلى كل تقدير فقد علمنا سبب واجتهادهم اجتهاد معلوم العصمة انتهى * وقد نقل القاضي في التقرير الاجماع على ان الأخذ بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والراجع اليه ليس بمقلد بل هو صائر الى دليل وعلم يقين انتهى

مسألة جواز
التقليد في أصول
الدين

* المسئلة الثانية * اختلفوا في المسائل العقلية وهي المتعلقة بوجود الباري وصفاته هل يجوز التقليد فيها أم لا فحكى الرازي في المحصول عن كثير من الفقهاء أنه يجوز ولم يحكه ابن الحاجب في المختصر الا عن العنبري وذهب الجمهور الى أنه لا يجوز وحكاه الاستاذ أبو اسحق في شرح الترتيب عن اجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف * قال أبو الحسين بن القطان لا نعلم خلافا في امتناع التقليد في التوحيد * وحكاه ابن السمعي عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء * وقال امام الحرمين في الشامل لم يقل بالتقليد في الاصول الا الحنابلة وقال الاسفرائني لا يخالف فيه أهل الظاهر * واستدل الجمهور بأن الاممة أجمعت على وجوب معرفة الله عز وجل وأنها لا تحصل بالتقليد لان المقلد ليس معه الا الأخذ بقول من يقلده ولا يدري أهو صواب أم خطأ * قال الاستاذ أبو منصور فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل فاختلفوا فيه فقال أكثر الأئمة أنه مؤمن من أهل الشفاعة وان فسق بترك الاستدلال وبه قال أئمة الحديث * وقال الاشعري وجهه والمعتزلة لا يكونون مؤمنين حتى يخرج فيها عن حجة المقلدين انتهى * في الله العجب من هذه المقالة التي تقشع لها الجلود وترجف عند سماعها الأئمة فانها جنابة على جمهور هذه الأمة المرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه وقد كفى الصحابة الذين

لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قاربوها الايمان الجلي ولم يكلفهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو بين أظهرهم
 معرفة ذلك ولا اخرجهم عن الايمان بتقصيرهم عن الباطن الى العلم بذلك بأدلتهم * وما حكاها الاستاذ أبو منصور
 عن أئمة الحديث من أنه مؤمن وان فسق فلا يصح التفسير عنهم بوجه من الوجوه بل مذهب سابقهم ولا حقهم
 الا كنهه بالايان الجلي وهو الذي كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم بل حرم كثير منهم النظر
 في ذلك وجعله من الضلالة والجهالة ولم يخف هذا من مذهبهم حتى على أهل الاصول والفقهاء * قال الاستاذ
 أبو حنيفة ذهب قوم من كتبة الحديث الى أن طاب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب وانما الغرض هو
 الرجوع الى قول الله ورسوله وروى الشروع في موجبات العقول كقرا وأن الاستدلال والنظر ليس
 هو والمؤيد في نفسه وانما هو طريق الى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد فن حصل له هذا الاعتقاد
 الذي لا شك فيه من غير لالة قاطعة فقد صار مؤمنا وزال عنه كلفة طاب الأدلة ومن أحسن الله اليه
 وأنتم الله عليه بالاعتقاد الصافي من الشبهة والشكوك فقد أنعم الله عليه بأكل أنواع النعم وأجلها حين لم يكله
 الى النظر والاستدلال لاسيما العوام فان كثيرا منهم تجده في صيانة اعتقاده أكثر ممن يشاهد ذلك بالأدلة انتهى *
 ومن أمثلة من النار في أحوال العوام وجدها (١) صحيحا فان كثيرا منهم نجد الايمان في صدره كالجمال الراسي ونجد
 بعض المتعلمين يعلم الكلام المشتغلين به الخائضين في معقولاته التي يتخبط فيها أهلها لا يزال ينتقص ايمانه وتتناقص
 معرفته وتتناقص أدركته الاطراف الرابطة فجاءوا الإهلاك ولهذا اتى كثير من الخائضين في هذه العلوم المتعبرين
 في أنوارها في آخر أمره أن يكون على دين الهجائز ولهم في ذلك من الكلمات المنظومة والمنشورة مما لا يخفى
 عليه من الهملات على أخبار الناس وقد أنكر القسيري والشيخ أبو شامة الجويني وغيرهما من المحققين صحة
 هذه الرواية المتقدمة عن أبي الحسن الأشعري * قال ابن السمعاني ايجاب معرفة الاصول على ما يقوله المتكلمون
 بصددها من الدواب ومتى أوبى بذلك فحق بوجد من العوام من يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه كيف وهم لو
 عرفوا ذلك لم يتركوا تلك الاحكام (٢) لم يفهموها وانما غاية العاقل ان يتلقن ما يريد ان يعتقده ويلقي به من العلماء
 يتبعون في ذلك ثم يسلم عليهم بقلب طاهر عن الأهواء والأدغال ثم يعرض عليها بالنواجد فلا يحول ولا يزول لقطع
 في ما فيهم السلم والسلامة والبعاد عن الشبهات الداخلة على أهل الكلام والورطات التي توغلوها حتى أدت بهم
 الى الهوى والمهلك ودخلت عليهم الشبهات العظيمة فصاروا متعبرين ولا يوجد فيهم متورع عفيف إلا
 السليل فانهم أعرضوا عن ورع الألسنة وأرسلوها في صفات الله بجرأة وعدم هابة وحرمة * قال ولانه ما من
 دليل اقرب من منهم يعتقدون عليه الا ولخصرهم عليه من الشبهة القوية ونحن لانذكر من الدلائل العقلية (٣) بقدر
 ما ان السلم يبرر دلائله وانما نذكر ايجاب التوصل الى العقائد في الاصول بالطريق الذي اقتضاه
 وسامية الخلق وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يعرف الله تعالى ثم أداهم ذلك الى تكفير العوام أجمع وهذا هو
 الخطأ الشنيع والداد العضال واذا كان السواد الاعظم هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رضى الاسلام ولعله
 لا يبرر في الباطنة الواحدة التي تجمع المائة الالف من يقوم بالشرائط التي يعتبرونها الا العدد الشاذ الشارد
 النادر ولعله لا يبلغ عدد العشرة انتهى

- في المسئلة الثالثة * اختلغو في المسائل الشرعية الفرعية هل يجوز التقليد فيها أم لا فذهب جماعة من أهل
 (١) كتاب الأصول ولعل أصل وجد اعتقادها وإيمانها والله أعلم بكتبه مصدحه
 (٢) عبارة حصول المأمول تلك الأدلة وهي أوقع كتبته مصدحه
 (٣) أهل الاصل ونحن لانذكر أنه ينبغي أن يتعلم من الدلائل العقلية الخ والله أعلم بكتبه مصدحه

في المسئلة الثالثة
 في المسئلة الرابعة

العلم إلى أنه لا يجوز مطلقاً قال القرافي مذهب مالك وجهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد وادعى ابن
 حزم الاجماع على النهي عن التقليد قال ونقل عن مالك أنه قال أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي فاوافق
 الكتاب والسنة فذوا به ومالم يوافق فانزكوه وقال عند موته وددت أني ضربت بكل مسألة تسكمت فيها
 برأيي سوطاً على أنه لا صبري على السياط قال ابن حزم فهم مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعي وأبو حنيفة
 وقدرى المزني عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره انتهى وقد ذكرت نصوص
 الأئمة الأربعة المصرحة بالنهي عن التقليد في الرسالة التي سميتها «القول المفيد في حكم التقليد» فلا تطول المقام
 بذلك وهذا تعلم أن المنع من التقليد ان لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور ويؤيد هذا ما سيأتي في
 المسئلة التي بعد هذه من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الأموات وكذلك ما سيأتي من أن عمل المجتهد برأيه
 إنما هو رخصة عند عدم الدليل ولا يجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع فهذا إجماعان يجتنبان التقليد من أصله
 فالجواب من كثير من أهل الأصول حيث لم يحكموا هذا القول إلا عن بعض المعتزلة وقابل مذهب القائلين بعدم
 الجواز بعض الحشوية وقال يجب مطلقاً بحرم النظر وهو لا علم يقنعوا بما هم فيه من الجهل حتى أوجبوه على
 أنفسهم وعلى غيرهم فإن التقليد جهل وليس بعلم (والمذهب الثالث) التفصيل وهو أنه يجب على العاقل ويعمر
 على المجتهد وهذا قال كثير من أتباع الأئمة الأربعة ولا يخفك أنه إنما يعتد به في الخلاف أقوال المجتهدين
 وهو لا هم مقادون فليسوا بمن يعتبر بخلافه ولا سيما وأئمتهم الأربعة بمنعهم من تقليدهم وتقليد غيرهم وقد
 تعسفوا فيهم ما كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين فيا لله الحجب وأعجب من هذا
 أن بعض المتأخرين من صنف في الأصول نسب هذا القول إلى أكثر وجعل الحجج لهم الاجماع على عدم
 الإنكار على المقلدين فان أراد إجماع خبر القرون ثم الذين يابونهم ثم الذين يابونهم قتال دعوى باطله فإنه لا تقليد
 فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولا سمعوا به بل كان المقصود منهم يسأل العالم عن المسئلة التي تعرض له فيفتيه
 بالنصوص التي يعرفها من الكتاب والسنة وهذا ليس من التقليد في شيء بل هو من باب طلب حكم الله في
 المسئلة والسؤال عن الحجة الشرعية وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد إنما هو العمل بالرأي لا بالرواية
 وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه (فاسألوا أهل الذكر) إلا السؤال عن حكم
 الله في المسئلة لا عن آراء الرجال هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا وليس الأمر كذلك بل هي
 واردة في أمر خاص وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجلاً كما يفيد أول الآية وآخرها حيث قال (وما أرسلنا
 قبلك إلا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون بالبينات والبر) وإن أراد إجماع الأئمة الأربعة
 فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك وإن أراد إجماع من بعدهم فوجود
 المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت إلى هذه الناية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم وقد عرفت مما نقلناه
 سابقاً أن المنع قول الجمهور وإذا لم يكن إجماعاً وإن أراد إجماع المقلدين للأئمة الأربعة خاصة فقد عرفت مما قدمنا
 في مقصد الاجماع أنه لا اعتبار بأقوال المقلدين في شيء فضلاً عن أن ينعتق بهم إجماع والحاصل أنه لم يأت من يجوز
 التقليد فضلاً عن أوجبه بحجة ينبغي الاشتغال بجوابها قط ولم نؤخر رد شرائع الله سبحانه إلى آراء الرجال بل أمرنا
 بما قاله سبحانه (فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) أي كتاب الله وسنة رسوله وقد كان صلى الله عليه
 وآله وسلم يأمر من يرسله من أصحابه بالحكم بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله فان لم يجد فبما ينظر له من الرأي
 كما في حديث معاذ * وأما ما ذكره من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغاً
 للتقليد فليس الأمر كما ذكره فهمنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهي سؤال الجاهل للعالم عن الشرع

فما يعرض له لاعتنا رأيه البحث واجتهاده المحض وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعهم ومن لم يسمع ما وسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الأمة على الإطلاق فلا وسع الله عليه وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من (إننا وجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) (إننا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات ومن أراد استيفاء هذا البحث على التمام فليرجع إلى الرسالة التي قدمت الإشارة إليها وإلى المؤلف الذي سميت «أدب الطلب ومنتهى الأرب» وما أحسن ما حكاه الزركشي في البحر عن المنزني أنه قال يقال لمن حكم بالتقليد هل لك من حجة فإن قال نعم أبطل التقليد لأن الحجة أوجب ذلك عنده لا التقليد وإن قال بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبجحت الفروج والأموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة فإن قال أنا أعلم أني أصبت وإن لم أعرف الحجة لأن معاملي من كبار العلماء قيل له تقليد معلم معاملك أولى من تقليد معاملك لأنه لا يقول إلا بحجة خفيت عن معاملك كما يقل معاملك إلا بحجة خفيت عنك فإن قال نعم ترك تقليد معاملي إلى تقليد معلم معاملي ثم كذلك حتى ينتهي إلى العالم من الصحابة فإن أبي ذلك نقض قوله وقيل له كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأعز علما وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه حذر من زلة العالم وعن ابن مسعود أنه قال لا يقلدن أحدكم دينه رجلا إن آمن آمن وإن كفر كفر فإنه لا أسوة في الشر انتهى ﴿قلت﴾ تقيما لهذا الكلام وعند أن ينتهي إلى العالم من الصحابة يقال له هذا الصحابي أخذ عامه من أعلم البشر المرسل من الله تعالى إلى عباده المعصوم من الخطأ في أقواله وأفعاله فتقليده أولى من تقليد الصحابي الذي لم يصل إليه الإشاعة من شعب عامه وليس له من العصمة شيء ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهداه حجة على أحد من الناس (واعلم) أنه لا خلاف في أن رأي المجتهد عند عدم الدليل إنما هو رخصة لا يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الأحوال ولهذا انتهى كبار الأئمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم وقد عرفت حال المقلد أنه إنما يأخذ بالرأي لا بالرؤية ويتسلك بمحض الاجتهاد عن مطالب (١) بحجة فن قال إن رأي المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له أن يعمل به فيما كلفه الله فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ولم يجعل الله ذلك لأحد من هذه الأمة بعد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولا يترك كمال ولا مقصر أن يحتج على هذا بحجة قط وأما مجرد الدعاوى والمجازفات في شرع الله تعالى فلا يست بشيء ولو جازت الأمور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ما شاء وقال من شاء بما شاء

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا هل يجوز لمن ليس بمجتهد أن يفتي بذهب امامه الذي يقلده أو بذهب امام آخر فقيل لا يجوز واليه ذهب جماعة من أهل العلم منهم أبو الحسين البصري والميرفي وغيرهما قال الميرفي وموضوع هذا الاسم يعني المفتي لمن قام للناس بأمر دينهم وعلى حمل عموم القرآن وخصوصه وناسخه ونسوخه وكذلك الشأن والاستنباط ولم يوضع لمن علم مسألة وأدرك حقيقة ما فن بلغ هذه المرتبة سموه بهذا الاسم ومن استحقه فيما استفتى قال ابن السمعاني المفتي من استكمل فيه ثلاث شرائط الاجتهاد والعدالة والكف عن الترخيص والتساهل قال ويلزم الحاك من الاستظهار في الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتي وقال الرازي في الحصول اختلفوا في غير المجتهد هل يجوز له التسوي بما يحكيه عن المفتين فنقول لا يجوز لما أن يعكس عن ميت أو حي فإن حكى عن ميت لم يجز له الأخذ بقوله لأنه لا قول للميت لأن الاجماع لا ينعقد على خلافه حيا ولا ينعقد على موته وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته ﴿فان قلت﴾ لم صنعت كتب الفقه مع فناء أربابها ﴿قلت﴾ لغائبين (١) كذا بالاصل ولعل صوابه غير مطالب فخر غير بهن والله أعلم بكتبه وصححه

مسألة الاختلاف
في جواز إفتاء
المقلد

(احداهما) استفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيف بنى بعضها على بعض (والثانية) معرفة المتفق عليه من المختلف فيه فلا يفتى بغير المتفق عليه انتهى * وفي كلامه هذا التصريح بالمنع من تقليد الأموات وقد حكى الفزاري في المخول اجماع أهل الأصول على المنع من تقليد الأموات * قال الروياني في البحر انه القياس وعلى ذلك بأن الميت ليس من أهل الاجتهاد كمن تجدد فسقه بعد عدالته فانه لا يفتى بحكم عدالته وإما لان قوله وصف له وبقاء الوصف بعد زوال الأصل محال وإما لانه لو كان حيا لوجب عليه تجديد الاجتهاد وعلى تقدير تجديده لا يتحقق بقاءه على القول الاول فتقليده بناء على وهم أو تردد والقول بذلك غير جائز * وهذا تعرف أن قول من قال بجواز فتوى المقلد حكاية عن مجتهد ليس على إطلاقه * وذهب جماعة إلى انه يجوز للمقلد أن يفتى بذهب مجتهد من المجتهدين بشرط أن يكون ذلك المتفتى أهلا للنظر مطلقا على ما أخذ ذلك القول الذي أفتى به والا فلا يجوز وحكاية القاضي عن القفال ونسبه بعض المتأخرين إلى أكثرين وليس كذلك ولعله يعني الأكثرين من المقلدين وبعضهم نسبته إلى الرازي وهو غلط عليه فان اختياره المنع * واحتج بعض أهل هذا القول بان عقائد الاجماع في زمنه على جواز العمل بفتاوى الموتى * قال الهندي وهذا فيه نظر لان الاجماع إنما يتبر من أصل الحل والعقد وهم المجتهدون والجمعون ليسوا بمجتهدين فلا يعتبر اجماعهم بحال * قال ابن دقيق العيد توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفتى إلى حرج عظيم أو استرسال الخلق في أهويتهم فالتخيار ان الراوي عن الأئمة المتقدمين اذا كان عدلا متكنا من فهم كلام الامام ثم حكى للمقلد قوله فانه يكتفي به لان ذلك مما يغلب على ظن العامي أنه حكم الله عنده وقد انعقد الاجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا هذا مع العلم الضروري بأن نساء الصحابة كن يرجعن في أحكام الحيض وغيره إلى ما يخبر به أزواجهن عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك فعل على رضى الله عنه حين أرسل المقداد بن الاسود في قصة المذي وفي مسئلة أن أظهر فان مراجعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذ ذاك ممكنة ومراجعة المقلد الآن للأئمة السابقين متعذرة وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد اليوم انتهى * قلت * وفي كلام هذا المحقق مالا يخفى على الفطن أما قوله يفتى إلى حرج عظيم الخ فغير مسلم فان من حدثت له الحادثة لا يتعذر عليه أن يستفتى من يعرف ما شرعه الله في المسئلة في كتابه أو على لسان رسوله كما يمكنه أن يسأل من يعرف مذهب مجتهد من الأموات عن رأى ذلك المجتهد في حادثته * وأما استدلاله على الجواز بقوله لان ذلك مما يغلب على ظن العامي الخ فن أغرب ما يسمعه السامع لاسيما عن مثل هذا الامام وأى ظن لهذا العامي بالنسبة إلى الأحكام الشرعية وأى تأثير لظنون العامة الذين لا يعرفون الشرع ومعلوم أن ظن غالبهم لا يكون الا فيما وافق هواه (ولواتبع الحق أهواءهم ففسدت السموات والارض) * وأما قوله مع العلم الضروري بأن نساء الصحابة الخ فنقول نعم ذلك أمر ضروري فكان ماذا فان ذلك ليس باستفتاء عن رأى من ليس بحجة بل استفتاء عن الشرع في ذلك الحكم فان كان المسؤول يعلمه واهل السائل وان لم يعلمه أحوال السؤال على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو على من يعلمه من أصحابه وهكذا فحين بعدهم ونحن لانطلب من العامي والمقصر اذا نابتة نابتة وحدثت له حادثة الآن يفعل هكذا فيسأل علماء عصره كما كان الصحابة والتابعون فتابعوهم يسألون أهل العلم فيهم وما كانوا يسألونهم عن مذاهم ولا عما يقولونه بمحض الرأى * فان قلت * ليس مراده هذا المحقق الا أنهم يستفتون المقلد عما صح لذلك المجتهد بالدليل * قلت * اذا كان مراده هذا فأى فائدة لادخال المجتهد في البين وماتمة ذلك فينبغي له أن يسأل عن الثابت في الشرع ويعتد بكون المسؤول فيمن لا يجهله فيفتيه حينئذ يفتوى قرآنية أو نبوية ويدع السؤال عن مذاهم الناس ويستغنى بمذهب امامهم الاول وهو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم * وأما ارسال

على القنادفهم وانما أرسله ليرى له ما يقوله الصادق المصدوق المعصوم عن الخطأ وأين هذا مما نحن بصدده * وأما قوله وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد فمجاب عنه بأن هذا الاطلاق ان كان من المجتهدين ممنوع وان كان من العامة المقلدين فلا اعتبار به وعلى كل حال فغير المجتهد لا يدري بحكم الله في تلك الحادثة واذا لم يدرك فهو حاكم بالجهل ليس بجحيم على أحد * وذهبت طائفة الى انه يجوز للقائد ان يقتل اذا عدم المجتهد والافلا * وقال آخرون انه يجوز للقائد الحي أن يقتل بما شافه به أو ينقله اليه موثوق بقوله أو وجده مكتوبا في كتاب معتد عليه ولا يجوز له تقليد الميت * قال الروياني والماوردي اذا علم العاقل حكم الحادثة ودليلها فهل له أن يقتل فيه أو وجهه (ثالثا) ان كان الدليل ناصرا من كتاب أو سنة جاز وان كان نظرا واستنباطا لم يجز * قال الروياني والماوردي والأصح انه لا يجوز مطلقا لانه قد يكون هناك دلالة تعارضها أقوى منها * وقال الجوزي في شرح الرسالة من حفظ نصوص الشافعي وأقوال الناس بأسرها غير انه لا يعرف حقائقها ومعانيها لا يجوز له أن يجتهد ويقبس ولا يكون من أهل الفتوى ولو أفتى فانه لا يجوز

مسألة وجوب
سؤال العالم
بالكتاب والسنة

المسألة الخامسة * اذا تقرر ذلك أن العاقل يسأل العالم والمقصود يسأل الكامل فعليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدين وكمال الورع عن العالم بالكتاب والسنة المعارف بما فيهم ما المطالع على ما يحتاج اليه في فهمها من العلوم الآلية حتى يداووه عليه ويرشدوه اليه فيسأل عنه حادثة طلبا منه أن يذكر له فيها ما في كتاب الله سبحانه أو ما في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيمنعها يأخذ الحق من معدنه ويستفيد الحكم من موضعه ويستريح من الرأي الذي لا يأمن المتسك به أن يقع في الخطأ المخالف للشرع المبين للحق ومن سلك هذا المنهج ومشى في هذا الطريق لا يعدم مطلبه ولا يفقد من يرشده الى الحق فان الله سبحانه وتعالى قد أوجد لهذا الشأن من يقوم به ويعرفه حق معرفته وما من مدينة من المدائن الا وفيها جماعة من علماء الكتاب والسنة وعند ذلك يكون حكم هذا المقصود حكم المقصودين من الصحابة والتابعين وتابعيهم فانهم كانوا يستررون النصوص من العلماء ويعملون على ما يرشدونهم اليه ويدلوهم عليه وقد ذكر أهل الأصول انه يكفي العاقل في الاستدلال على من له أهلية الفتوى بأن يرى الناس متفقين على سؤاله مجتهدين على الرجوع اليه ولا يستفتي من هو مجتهد في الحال كما صرح به الغزالي والآمدي وابن الحاجب وحكي في المحصول الاتفاق على المنع وشرط القاضي إخبار من يوجب خبره العلم بكونه عالما في الجلالة ولا يكفي خبر الواحد والائمين وخالفه غيره في ذلك فاكتفوا بخبر عدلين ومن صرح بذلك صاحب (١) فقال واشترط تواتر الخبر بكونه مجتهدا كما قاله الاستاذ غير سيدي واشترط القاضي وجاعة من المحققين امتحانه بالمسائل المتفرقة ومراجعة فيه فان أصاب في الجواب غلب على ظنه كونه مجتهدا وذهب جماعة من الشافعية الى انها تكفي الاستفاضة بين الناس * قال ابن برهان في الوجيز قيل يقول له أجتهد أنت وأقلدك فان اجابه قلده قال وهذا أصح المذاهب وجرم الشيخ أبو اسحق الشيرازي بأنه يكفيه خبر العدل الواحد عن فقهه وأمانته لان طريقه طريق الاخبار انتهى * واذا كان في البلد جماعة متصفون بهذه الصفة المسوغة للاخذ عنهم فالاستفتي مخير بينهم كما صرح به عامة أصحاب الشافعي * قال الرافعي وهو الأصح * وقال الاستاذ أبو اسحق الاسفرائيني والكياني انه يصح عن الاعلم منهم فيسأله وقد سبقته الى القول بذلك ابن شريح والفعال قالوا لان الاعلم أهمل الى أسرار الشرع * واذا اختلفت عليه فتوى علماء عصره فقل هو مخير يأخذ بما شاء منها وبه قال أكثر أصحاب الشافعي وصححه الشيخ أبو اسحق الشيرازي والخطيب البغدادي وابن الصباغ والقاضي والآمدي * واستدلوا باجماع الصحابة على عدم انكار العمل بقول المقضول مع وجود الافضل * وقيل يأخذ

بالأغلاظ حكاه الاستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر * وقيل يأخذ بالأخف * وقيل يبحث عن العلم منهم فيأخذ بقوله وهو قول من قال انه يبحث عن العلم كما تقدم * وقيل يأخذ بقول الاول حكاه الرواني * وقيل يأخذ بقول من يعمل على الرواية دون الرأي حكاه الرافعي * وقيل يجب عليه أن يجتهد فيما يأخذ بما اختلفوا فيه حكاه ابن السمعاني * وقيل ان كان في حق الله أخذ بالأخف وان كان في حق العباد أخذ بالأغلاظ حكاه الاستاذ أبو منصور * وقيل انه يسأل المختلفين عن حجتهم ان اتسع عقله لفهم ذلك فيأخذ بأرجح الحجتين عنده وان لم يتسع عقله لذلك أخذ بقول المعتز عنده قاله السكبي

مسألة الاختلاف
في وجوب التزام
مذهب معين

* المسئلة السادسة * اختلاف المجوزون للتقليد هل يجب على العاقل التزام مذهب معين في كل واقعة فقال جماعة منهم يازمه ورجحه السكبي * وقال آخرون لا يازمه ورجحه ابن برهان والنووي * واستدلوا بأن الصحابة رضي الله عنهم لم ينسكروا على العامة بتقليد بعضهم في بعض المسائل وبعضهم في البعض الآخر وذكر بعضهم الحنابلة أن هذا مذهب أحمد بن حنبل فانه قال لبعض أصحابه لا تحمل الناس على مذهبك فيخرجوا دعهم يترخصوا بمذاهب الناس وسئل عن مسألة من الطلاق فقال يقع يقع فقال له السائل فان أفتاني أحد أنه لا يقع يجوز قال نعم وقد كان السلف يقدرون من شأوا قبل ظهور المذاهب * وقال ابن المنير الدليل يقتضي التزام مذهب معين بعد الأربعة لا قبلهم انتهى * وهذا التفصيل مع زعم قائله أنه اقتضاه الدليل من أعجب ما يسمعه السامعون وأغرب ما يعتريه المنصفون * أما إذا التزم العاقل مذهباً معيناً فله في ذلك خلاف آخر وهو انه هل يجوز له أن يخالف إمامه في بعض المسائل ويأخذ بقول غيره فقل لا يجوز * وقيل يجوز * وقيل ان كان قد عمل بالمسئلة لم يجز له الانتقال والاجاز * وقيل ان كان بعد حدوث الحادثة التي قلدها لم يجز له الانتقال والاجاز واختاره هذا امام الحرمين * وقيل ان غلب على ظنه ان مذهب غير امامه في تلك المسئلة أقوى من مذهبه جاز له والالم يجوز به قال القدوري الحنفي * وقيل ان كان المذهب الذي أراد الانتقال اليه مما ينقض الحكم لم يجز له الانتقال والاجاز واختاره ابن عبد السلام * وقيل يجوز بشرط أن ينشرح له صدره وان لا يكون قاصداً للتلاعب وان لا يكون ناقضاً لما قد حكم عليه به واختاره ابن دقيق العيد وقد ادعى الامدي وابن الحاجب انه يجوز قبل العمل لا بعده بالاتفاق واعترض عليه ما بأن الخلاف جار في ادعاء الاتفاق عليه * أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الا هو عليه والأخف له فقال أبو اسحق المرزوي يفسق * وقال ابن أبي هريرة لا يفسق * قال الامام أحمد بن حنبل لو أن رجلاً عمل بقول أهل الكوفة في النيبذ وأهل المدينة في السماع وأهل مكة في المتعة كان فاسقاً وخص القاضي من الحنابلة التفسير بالجهل اذا لم يؤد اجتهاده الى الرخصة واتبعها العاقل بها من غير تقليد لا خلا له بفرضه وهو التقليد فأما العاقل اذا قلده في ذلك فلا يفسق لانه قد علم من سوغ اجتهاده * وقال ابن عبد السلام ينظر الى الفعل الذي فعله فان كان مما اشتهر تحريمه في الشرع أثم والالم يأت * وفي السنن للبيهقي عن الازاعي من أخذ بنواذر العلماء نخرج عن الاسلام وروى عنه أنه قال ترك من قول أهل مكة المتعة والصرف ومن قول أهل المدينة السماع وإتيان النساء في أدبارهن ومن قول أهل الشام الحرب والطاعة ومن قول أهل الكوفة النيبذ وحكى البيهقي عن اسمعيل القاضي قال دخلت على المعتضد فرفع الى كتابا الطريق (١) فيه وقد جمع فيه الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل منهم * فقلت * مصنف هذا زنديق فقال لم تصح هذه الاحاديث على ما رويت ولكن من أباح المسكر لم يبيح المتعة ومن أباح المتعة لم يبيح الغناء والمسكر وما من عالم الا وله زلة ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه فأمر المعتضد باحراق ذلك الكتاب

﴿ المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب في التعادل والترجيح وفيه ثلاث مباحث ﴾

﴿ المبحث الأول ﴾ في معناهما وفي العمل بالترجيح وفي شرطه ﴿ أما التعادل فهو التساوي وفي الشرع استواء الأمارتين وأما الترجيح فهو إثبات الفضل في أحد جانبي المتقابلين أو جعل الشيء راجحاً ويقال مجازاً لاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الأمازة بما تقوى بها على معارضتها قال في المحصول الترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر فيعلم الأقوى فيعمل به وي طرح الآخر وإنما قلنا طرفين لأنه لا يصح الترجيح بين الأمرين إلا بعد تكامل كونهما طرفين (١) أو انفراد كل واحد منهما فإنه لا يصح ترجيح الطرفين على ما ليس بطرف انتهى ﴿ والقصد منه تصحيح الصحيح وإبطال الباطل ﴾ قال الزركشي في البحر أعلم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية قصد للتوسيع على المكلفين أثلاً ليخصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه وإذا ثبت أن المعتبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية فقد تنعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها فوجب الترجيح بينهما والعمل بالأقوى والدليل على تعيين الأقوى أنه إذا تعارض دليلان أو أمارتان فأما أن يعمل جميعاً أو يعمل بالمرجوح أو الراجح وهذا متعين ﴿ قال أما حقيقة معنى التعارض فهو تفاعل من العرض بضم العين وهو الناحية والجهة كان الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض أي ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجهه وفي الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة ﴾ وللترجيح شروط (الاول) التساوي في الثبوت فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد إلا من حيث الدلالة (الثاني) التساوي في القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد بل يقدم المتواتر بالاتفاق كما نقله إمام الحرمين (الثالث) اتفاقهما في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة فلا تعارض بين النبي عن البيع مثلاً في وقت النداء مع الإذن به في غيره وحكي إمام الحرمين في تعارض الظاهرين من الكتاب والسنة مذهب (أحدها) يقدم الكتاب لخبر معاذ (وثانيها) تقدم السنة لأنها المفسرة للكتاب والمبينه له (وثالثها) التعارض وصححه واحتج عليه بالاتفاق وزيف الثاني بأنه ليس الخلاف في السنة المفسرة للكتاب بل المعارضة له ﴿ وأقسام التعادل والترجيح بحسب القسمة العقلية عشرة لأن الأدلة أربعة الكتاب والسنة والاجماع فيقع التعارض بين الكتاب والكتاب وبين الكتاب والسنة وبين الكتاب والاجماع وبين السنة والكتاب والقياس فهذه أربعة ويقع بين السنة والسنة وبين السنة والاجماع وبين السنة والقياس فهذه ثلاثة ويقع بين الاجماع والاجماع والقياس وبين القياسين فهذه ثلاثة الجميع عشرة ﴿ قال الرازي في المحصول أكثرون اتفاقوا على جواز التمسك بالترجيح وأنكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير والتوقف لنا وجوه (الاول) اجماع الصحابة على العمل بالترجيح فانهم قدموا خبر عائشة بوجوب الغسل عند التقاء الختانين على خبر «الماء من الماء» وقدموا خبر من روى من أزواجه أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يصح جنباً على ما روى أبو هريرة أنه «من أصبح جنباً فلا صوم له» وقبل على خبر أبي بكر ولم يحلفه وكان لا يقبل من غيره إلا بعد تحليفه وقبل أبو بكر خبر المغيرة في مبرات الجدة موافقة محمد بن مسامة له وقبل عمر خبر أبي موسى في الاستئذان لموافقة أبي سعيد الخدري له (الثاني) أن الظنين إذا تعارضا ثم ترجح أحدهما على الآخر كان العمل بالراجح متعيناً عرفاً فيجب شرعاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن (الثالث) أنه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح على الراجح وترجيح المرجوح على الراجح ممنوع في بداهة العقل واحتج المنكر بأمرين (أحدهما) أن الترجيح لو اعتبر في الأمارات لاعتبر في البيِّنات والحكومات لأنه لو اعتبر كانت العلة في اعتباره ترجيح الظاهر (١) هنا سقط ظاهر ولعله أمال ولم يتكامل كونهما طرفين فأبداً المحصول كتبه مصنفه

مبحث معنى
التعادل والترجيح

شروط الترجيح

مطلب العمل
بالترجيح

على الظاهر وهذا المعنى قائم هنا (الثاني) أن قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نتحكم بالظاهر يقتضي إلغاء زيادة الظن والجواب عن الأول والثاني أن ما ذكرتموه دليل ظني وما ذكرناه قطعي والظني لا يعارض القطعي انتهى * وما ذكره من الأحاديث هنا صحيح إلا حديث ما رآه المسلمون حسنا وحديث نحن نتحكم بالظاهر فلا أصل له ما لکن هما صحيح وقد ورد في أحاديث أخر ما يفيد ذلك كقافي قوله صلى الله عليه وآله وسلم للعباس لما قال له انه خرج يوم بدر مكرها فقال كان ظاهرك علينا وكافي قوله صلى الله عليه وآله وسلم إنما أفضى بما أسمع وكافي أمره صلى الله عليه وآله وسلم بلزوم الجماعة وذم من خرج عنها وأمره بلزوم السواد الأعظم * ويجاب عما ذكره المنكرون بحجج أحسن مما ذكره أئمة عن الأول فيقال نحن نقول بموجب ما ذكرتم فإذا ظهر الترجيح لاحد البيتين على الأخرى أو لاحد الحكمين على الآخر كان العمل على الراجح * وأما عن الثاني فيقال لا دلالة على محل النزاع في الآية بوجه من الوجوه وأما قوله نحن نتحكم بالظاهر فلا يبقى الظاهر ظاهرا بعد وجود ما هو أرجح منه

مبحث عدم إمكان
التعارض في
القطعيات
واليقينيات

* البحث الثاني * أنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفقا لسواء كانا عقليين أو نقلين هكذا حكي الاتفاق الزركشي في البحر * قال الرازي في المحصول الترجيح لا يجوز في الأدلة اليقينية لوجهين (الأول) أن شرط اليقيني أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية وألزامة عنها وما ضروريا إما بواسطة واحدة أو وسائط شأن كل واحدة منها ذلك وهذا لا يتأتى إلا عند اجتماع علوم أربعة (الأول) العلم الضروري بحقيقة المقدمات إما ابتداء أو انتهاء (والثاني) العلم الضروري بأن ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا يفهم ضروري (١) فهذه العلوم الأربع يستحيل حصولها في النقيضين معا والزم القدر في الضروريات وهو سفسطة وإذا علم ثبوتها امتنع التعارض (الثاني) الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقيني لا يقبل التقوية لأنه أن قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظنا لا عاما وإن لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية انتهى * وقد جعل أهل المنطق شروط التناقض في القضايا الشخصية ثمانية اتحاد الموضوع والمحمول والاضافة والكل والجزء في القوة والفعل وفي الزمان والمكان وزاد بعض المتأخرين وهو (٢) اتحادهما في الحقيقة والمجاز نحو قوله تعالى (وترى الناس سكارى وما هم بسكارى) ورد هذا بعضهم بأنه راجع إلى وحدة الاضافة أي تراهم بالاضافة إلى أهوال يوم القيامة سكارى مجازا وما هم بسكارى بالاضافة إلى الخمر * ومنهم من رد الثمانية إلى ثلاثة الاتحاد في الموضوع والمحمول والزمان * ومنهم من ردها إلى اثنين الاتحاد في الموضوع والمحمول لأن راجع وحدة الزمان تحت وحدة المحمول * ومنهم من ردها إلى أمر واحد وهو الاتحاد في النسبة وهذه الشرط على هذا الاختلاف فيه الاختصاص الضروريات وإنما ذكرناها هنا لما يزيد الفائدة بها * وبما لا يصح التعارض فيه إذا كان أحد المتناقضين قطعيا والآخر ظاهريا لأن الظن ينتفي بالقطع بالنقيض وانما يتعارض الظنيان سواء كانا متعارضين نقلين أو عقليين أو كان أحدهما نقليا والآخر عقليا ويكون الترجيح بينهما بما سيأتي * وقد منع جماعة وجود دليلين ينصبهما الله تعالى في مسألة متكافئين في نفس الأمر بحيث لا يكون لأحدهما مرجح وقالوا لا بد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر في نفس الأمر وإن جاز خفاؤه على بعض المجتهدين ولا يجوز تعارضهما في نفس الأمر من كل وجه قال السكيا وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء وبه قال الغنبري * وقال ابن السمعاني هو مذهب الفقهاء ونصره وحكاه الآمدي عن أحمد بن حنبل وحكاه عن أحمد القاضي وأبو الخطاب من أصحابه واليه ذهب (١) كذا بالأصل الذي وقع لنا من غير ذكر الثالث والرابع فلترجع عبارة المحصول ككتبه مصححه (٢) كذا بالأصل ولعله سقط مفعول زاد وهو قوله شرطا تاسعا وأن قوله وهو زيادة من قلم الناسخ ككتبه مصححه

أبو علي وأبو هاشم ونقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني * قال السكيا وهو المنقول عن الشافعي وقرره الصيرفي في شرح الرسالة فقال قد صرح الشافعي بأنه لا يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أبدا حديثان صحيحان متضادان ينبغي أحدهما ما ينهيه الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والاحوال والتفسير الأعلى وجه النسخ وإن لم يجده انتهى * وفصل القاضي من الحنابلة بين مسائل الأصول فيمتنع وبين مسائل الفروع فيجوز وحكي الماوردي والرويان عن الأكثرين أن التعارض على جهة التكافؤ في نفس الأمر بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر جائز وواقع * وقال القاضي أبو بكر والاستاذ أبو منصور والغزالي وابن الصباغ الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على قول من قال إن المصيب في الفروع واحد * وأما القائلون بأن كل مجتهد مصيب فلا معنى لترجيح ظاهر على ظاهر لأن الكل صواب عنده * واختار الفخر الرازي وأتباعه أن تعادل الأمارتين على حكم في فعلين متباينين جائز وواقع وأما تعارضهما متباينين في فعل واحد كالأباحة والتعريم فإنه جائز عملا ممتنع شرعا *

واختلفوا على فرض وقوع التعادل في نفس الأمر مع عجز المجتهد عن الترجيح بينهم أو عدم وجود دليل آخر فقليل أنه مخير وبه قال أبو علي وأبو هاشم ونقله الرازي والبيهضاوي عن القاضي أبي بكر الباقلاني وقيل إنهما يتساقطان ويطلب الحكم من موضع آخر أو يرجع المجتهد إلى عموم أو إلى البراءة الأصلية ونقله السكيا عن القاضي ونقله الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر وبه قطع ابن كعب وأنكر ابن حزم نسبة إلى الظاهرية وقال إنما هو قول بعض شيوخنا وهو خطأ بل الواجب الأخذ بالرائد إذا لم يتقدم على استعماله ما يجيئ * وقيل إن كان التعارض بين حديثين تساقطا ولا يعمل بواحد منهما وإن كان بين قياسي فيخير حكاه ابن برهان في الوجيز عن القاضي ونصره * وقيل بالوقف حكاه الغزالي وحزم به تسليم الرازي في التتريب واستبعده الهندي إذ الوقف فيه لا إلى غاية وأما إذا لا يرجح فيه ظهور الرجحان واللام يكن من مسئلة اختلاف التعادل الذهني فإنه يتوقف إلى أن يظهر المرجح * وقيل يأخذ بالأغلق حكاه الماوردي والرويان * وقيل يصير إلى التوزيع إن أمكن تنزيل كل أمانة على أمر حكاه الزركشي في البحر * وقيل إن كان بالنسبة إلى الواجبات فالخير وإن كان في الإباحة كالتعريم فالتساقط والرجوع إلى البراءة الأصلية ذكره في المصنف * وقيل يقتل عالما كبر منه وبصير كالعالمى لهجزه عن الاجتهاد وحكاه إمام الحرمين * وقيل إنه كالحكم قبيل ورود الشرح فقبلي فيه الأقوال المشهورة حكاه السكيا الطبري فهذه تسعة مذاهب فيما كان متعارضا في نفس الأمر مع عدم إمكان الترجيح

المبحث الثالث * في وجوه الترجيح بين المتعارضين لا في نفس الأمر بل في الظاهر وقد قدمنا في المبحث الأول أنه متفق عليه ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتد به ومن نظري في أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم وجددهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح وقد سمي بعضهم هذا المخالف في العمل بالترجيح فقال هو البصري الملقب سعد (١) كما حكاه القاضي واستبعد الأنباري وقوع ذلك من مثله وعلى كل حال فهو مسبوق بالإجماع على استعمال الترجيح في كل طبقة من طبقات الإسلام وشرط القاضي في الترجيح شرطا غير ما قد ذكرناه في المبحث الأول فقال لا يجوز العمل بالترجيح المنطوق لأن الأصل امتناع العمل بشيء من الظنون وخرج من ذلك الظنون المستقلة بأنفسها لا انعقاد إجماع الصحابة عليها وما وراء ذلك يبقى على الأصل والترجيح عمل بظن لا يستقل بنفسه * وأجيب عنه بأن الإجماع انعقد على وجوب العمل بالظن الذي لا يستقل (١) كذا بالأصل من غير نقط والحرف الأول أشبه بصورة السين ولم أجد صورة هذا اللقب ولا اسم هذا المخالف

في شيء من كتب الأصول التي عندي بعد البحث التام عنه كتبه رحمه الله

مطلب الاختلاف
في فرض المجتهد
عند عجزه عن
الترجيح بين
المتعادلين

مبحث وجوه
الترجيح بين
المتعارضين ظاهرا

مطالب تنوع
الترجيح المطلق
الى ستة أنواع

مبحث أنواع
الترجيح باعتبار
الاسناد

كما انعم على المستقل * ومن شرط الترجيح التي لا بد من اعتبارها أن لا يمكن الجمع بين المتعارضين بوجه مقبول فإن أمكن ذلك تعين المصير اليه ولم يجز المصير الى التراخي * قال في المحصول العمل بكل منهما من وجه أولى من العمل بالراجح من كل وجه وترك الآخر انتهى * وبه قال الفقهاء جميعاً (واعلم) أن الترجيح قد يكون باعتبار الاسناد وقد يكون باعتبار المتن وقد يكون باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار أمر خارج فهذه أربعة أنواع والنوع الخامس الترجيح بين الأقيسة والنوع السادس الترجيح بين الحدود والسمعية

* النوع الأول * الترجيح باعتبار الاسناد وله صور (الصورة الأولى) الترجيح بكثرة الرواية فيرجح ما رواه أكثر على ما رواه أقل لقوة الظن به واليه ذهب الجمهور وذهب الشافعي في القديم الى انهما سواء وشبهه بالشهادات وبه قال الكرخي * قال امام الحرمين ان لم يمكن الرجوع الى دليل آخر قطع بتابع الاكثر فانه أولى من الالغاء لانه لم أن الصحابة لو تعارض لهم خبران هذه صفتهم لم يعطوا الواقعة بل كانوا يقدمون هذا قال وأما إذا كان في المسئلة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة أحدهما فالمسئلة ظنية والاعتماد على ما يؤدي اليه اجتهاد الناظر وفي المسئلة قول رابع صار فيه القاضى والغزالي وهو أن الاعتماد على ما غلب على ظن المجتهد فرب عدل أقوى في النفس من عدلين لشدة يقظته وضبطه انتهى وهذا صحيح لكن المغير وض في الترجيح بالكثرة هو كون الأكثر من الرواية مثل الأقل في وصف العدالة ونحوها قال ابن دقيق العيد هو المرجح من أقوى المرجحات فإن الظن يتأكد عند تضاف الروايات ولهذا يقوى الظن الى أن يصير العلم به متواتراً انتهى أمالو تعارضت الكثرة من جانب والعدالة من الجانب الآخر ففيه قولان (أحدهما) ترجيح الكثرة (وثانيهما) ترجيح العدالة فانه رب عدل يعدل ألف رجل في الثقة كما قيل ان شعبة بن الحجاج كان يعدل مائة (١) وقد كان الصحابة يقدمون رواية الصديق على رواية غيره (النوع الثاني) انه يرجح ما كانت الوسائط فيه قليلة وذلك بأن يكون اسناده عالمياً لا خطأ والغلط فيما كانت وسائطه أقل دون ما كانت وسائطه أكثر (النوع الثالث) انها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير لانه أقرب الى الضبط الآن يعلم أن الصغير مشد في الضبط أولاً أكثر ضبطاً منه (النوع الرابع) ترجح رواية من كان فقهياً على من لم يكن كذلك لانه أعرف بمدلولات الألفاظ (النوع الخامس) انه ترجح رواية من كان عالماً باللغة العربية لانه أعرف بالمعنى ممن لم يكن كذلك (النوع السادس) أن يكون أحدهما أو ثلث من الآخر (النوع السابع) أن يكون أحدهما أحفظ من الآخر (النوع الثامن) أن يكون أحدهما من الخلفاء الأربعة دون الآخر (النوع التاسع) أن يكون أحدهما متبعاً والآخر مبتدعاً (النوع العاشر) أن يكون أحدهما صاحب الواقعة لانه أعرف بالقصة (النوع الحادى عشر) أن يكون أحدهما مباشراً لما رواه دون الآخر (النوع الثانى عشر) أن يكون أحدهما كثير المخالطة للنبي صلى الله عليه وسلم دون الآخر لان كثرة المخالطة تقتضى زيادة في الاطلاع (النوع الثالث عشر) أن يكون أحدهما أكثر ملازمة للمحدثين من الآخر (النوع الرابع عشر) أن يكون أحدهما اقل طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وسلم دون الآخر (النوع الخامس عشر) أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالتركية والآخر بمجرد الظاهر (النوع السادس عشر) أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالممارسة والاختبار والآخر بمجرد التركية فانه ليس الخبر كالمعاينة (النوع السابع عشر) أن يكون أحدهما قد وقع الحكم بعد التمهيد دون الآخر (النوع الثامن عشر) أن يكون أحدهما قد عدل مع ذكر أسباب التعديل والآخر عدل بدونها (النوع التاسع عشر) أن يكون المنزكون لأحدهما أكثر بحثاً عن أحوال الناس من أكثر من المزيكين للآخر (النوع العشرون) أن يكون المنزكون لأحدهما أكثر بحثاً عن أحوال الناس من

(١) كذا بالأصل وفي حصول المأمول يعدل مائتين فيلحق بكتبه مصححه

المزكين للآخر (النوع الحادي والعشرون) أن يكون المزكون لاحدهما أعلم من المزكين للآخر لأن مزبدا العلم له مدخل في الإصابة (النوع الثاني والعشرون) أن يكون أحدهما قد حفظ اللفظ فهو أرجح ممن روى بالمعنى أو اعتمد على الكتابة وقيل إن رواية من اعتمد على الكتابة أرجح من رواية من اعتمد على اللفظ (النوع الثالث والعشرون) أن يكون أحدهما أسرع حفظا من الآخر وأبطأ نسيانا منه فانه أرجح أما لو كان أحدهما أسرع حفظا وأسرع نسيانا والآخر أبطأ حفظا وأبطأ نسيانا فالظاهر أن الآخر أرجح من الأول لانه يوثق بما حفظه ورواه وثوقا زائدا على ما رواه الأول (النوع الرابع والعشرون) أنها ترجح رواية من يوافق الحفاظ على رواية من يتفرد عنهم في كثير من رواياته (النوع الخامس والعشرون) أنها ترجح رواية من دام حفظه وعقله ولم يختلط على من اختلط في آخر عمره ولم يعرف هل روى الخبر حال سلامته أو حال اختلاطه (النوع السادس والعشرون) أنها تقدم رواية من كان أشهر بالعدالة والثقة من الآخر لأن ذلك يمنع من الكذب (النوع السابع والعشرون) أنها ترجح رواية من كان مشهورا نسب على من لم يكن مشهورا لأن احتراز المشهور عن الكذب أكثر (النوع الثامن والعشرون) أن يكون أحدهما عرف الاسم ولم يلتبس اسمه باسم أحد من الضعفاء على من يلتبس اسمه باسم ضعيف (النوع التاسع والعشرون) أنها تقدم رواية من تأخر إسلامه على من تقدم إسلامه لاحتمال أن يكون ما رواه من تقدم إسلامه منسوخا عنه كذا قال الشيخ أبو إسحق الشيرازي وابن برهان والبيضاوي وقال الآمدي بعكس ذلك (النوع الحادي والثلاثون) (١) أنها تقدم رواية المذكور على الثاني لأن المذكور أقوى فهمه وأثبت حفظا وقيل لا تقدم (النوع الثاني والثلاثون) أنها تقدم رواية الحر على العبد لأن تحرره عن الكذب أكثر وقيل لا تقدم (النوع الثالث والثلاثون) أنها تقدم رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكر سببه (النوع الرابع والثلاثون) أنها تقدم رواية من لم يختلف الرواة عليه على من اختلفوا عليه (النوع الخامس والثلاثون) أن يكون أحدهما أحسن استيفاء للحديث من الآخر فانه ترجح روايته (النوع السادس والثلاثون) أنها تقدم رواية من سمع شهادتها على من سمع من وراء حجاب (النوع السابع والثلاثون) أن يكون أحد الخبرين باللفظ حدثا أو أخبرنا فانه أرجح من لفظ أنبأنا ونحوه قيل ويرجح لفظ حدثنا على لفظ أخبرنا (النوع الثامن والثلاثون) أنها تقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من سمع بالقرعة عليه (النوع التاسع والثلاثون) أنها تقدم رواية من روى بالسماع على رواية من روى بالاجازة (النوع الأربعون) أنها تقدم رواية من روى المسند على رواية من روى المرسلة (النوع الحادي والأربعون) أنها تقدم الأحاديث التي في الصحيحين على الأحاديث الخارجة عنهما (النوع الثاني والأربعون) أنها تقدم رواية من لم ينكر عليه على رواية من أنكر عليه ~~و~~ واعلم أن وجوه الترجيح كثيرة وحاصلها أن ما كان أكثر إفادة للنظر فهو أرجح فإن وقع التعارض في بعض هذه المرحجات فعلى المجتهد أن يرجح بين ما عارض منها ~~و~~ وأما المرحجات باعتبار المتن فهي أنواع (النوع الأول) أن يقدم الخاص على العام كذا قيل ولا يخفى أن تقديم الخاص على العام معنى العمل به فيما تناوله والعميل بالعام فيبقى ليس من باب الترجيح بل من باب الجمع وهو مقدم على الترجيح (النوع الثاني) أنه يقدم الأوضح على النصيح لأن الظن بانه لفظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أقوى (١) كذا وقع هنا بالأصل التعبير بالحادي والثلاثين وتسلسل العددي الثاني والأربعين على الترتيب ولم يذكر النوع الموقوف ثلاثين وأما من خصه حصول المأمول فوقع فيه هنا التعبير بقوله الثلاثون وتسلسل في العدد على الترتيب إلى أن استوفى الأنواع المذكورة هنا على ترتيبها هنا ثم ذكر الثاني والأربعين فقال تحته ما نصه أنها تقدم رواية من تحمل بعد البلوغ على رواية من تحمل قبل البلوغ أعفاهم وحرر عبارة الأصل هنا كتبه مصححه

مبحث أنواع
الترجيح باعتبار
المتن

وقيل لا يرجح بهذا لان البليغ يتكلم بالافصح والفصح (النوع الثالث) انه يقدم العام الذي لم يخصص على العام الذي قد خصص كذا نقله امام الحرمين عن المحققين وجرم به سليم الرازي وعللوا ذلك بأن دخول التخصيص يضعف اللفظ ويصير به مجازا قال الفخر الرازي لان الذي قد خصص قد أزيل عن تمام معناه واعتراض على ذلك الصفي الهندي بأن التخصيص راجح من حيث كونه خاصا بالنسبة الى العام الذي لم يخصص لان التخصيص قد قلت أفراده حتى قارب النص اذ كل عام لا بد أن يكون نصا في أقل متناولاته (النوع الرابع) انه يقدم العام الذي لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب كذا قال امام الحرمين في البرهان والكيان والشج: أبو اسحق الشيرازي في اللمع وسليم الرازي في التقریب والرازي في المصنوع قالوا لان الوارد على غير سبب متفق على عمومته والوارد على سبب مختلف في عمومته قال الصفي الهندي ومن المعلوم ان هذا الترجيح انما يتأتى بالنسبة الى ذلك السبب وأما بالنسبة الى سائر الأفراد المندرجة تحت العامين فلا تنهى وفيه نظر لان الخلاف في عموم الوارد على سبب هو كائن في سائر الأفراد (النوع الخامس) انها تقدم الحقيقة على المجاز لتبادرها الى الذهن هذا اذا لم يغلب المجاز (النوع السادس) أنه يقدم المجاز الذي هو أشبه بالحقيقة على المجاز الذي لم يكن كذلك (النوع السابع) أنه يقدم ما كان حقيقة شرعية أو عرفية على ما كان حقيقة لغوية قال في المصنوع وهذا ظاهر في اللفظ الذي قد صار شرعيا لا فيما لم يكن كذلك * كذا قال ولا يخفى ان الكلام فيما صار شرعيا لا فيما لا يثبت كونه شرعيا فانه خارج عن هذا (النوع الثامن) أنه يقدم ما كان مستغنيا عن الاضمار في دلالة على ما هو متقرر اليه (النوع التاسع) أنه يقدم الدال على المراد من وجهين على ما كان دالا على المراد من وجه واحد (النوع العاشر) أنه يقدم ما دل على المراد بغير واسطة على ما دل عليه بواسطة (النوع الحادي عشر) انه يقدم ما كان فيه الايماء الى علة الحكم على ما لم يكن كذلك لان دلالة المعلن أوضح من دلالة ما لم يكن معللا (النوع الثاني عشر) أنه يقدم ما ذكر فيه العلة متقدمة على ما ذكر فيه العلة متأخرة وقيل بالعكس (النوع الثالث عشر) انه يقدم ما ذكر فيه معارضة على ما لم يذكر فيه كقولك كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها على الدال على تحريم الزيارة مطلقا (النوع الرابع عشر) أنه يقدم المقررون بالتهديد على ما لم يقرن به (النوع الخامس عشر) أنه يقدم المقررون بالتأكيده على ما لم يقرن به (النوع السادس عشر) أنه يقدم ما كان مقصودا به البيان على ما لم يقصده به (النوع السابع عشر) أنه يقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة وقيل بالعكس ولا يرجح أحدهما على الآخر والاول أولى (النوع الثامن عشر) انه يقدم النفي على الامر (النوع التاسع عشر) أنه يقدم النفي على الاباحة (النوع العشرون) أنه يقدم الامر على الاباحة (النوع الحادي والعشرون) أنه يقدم الأقل احتمالا على الأكثر احتمالا (النوع الثاني والعشرون) أنه يقدم المجاز على المشترك (النوع الثالث والعشرون) أنه يقدم الأشهر في الشرع أو اللغة أو العرف على غير الأشهر فيها (النوع الرابع والعشرون) أنه يقدم ما يدل بالاقضاء على ما يدل بالإشارة وعلى ما يدل بالإيماء وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة (النوع الخامس والعشرون) انه يقدم ما يتضمن تخصيص العام على ما يتضمن تأويل الخاص لانه أكثر (النوع السادس والعشرون) أنه يقدم المقيده على المطلق (النوع السابع والعشرون) انه يقدم ما كان صيغة عمومته بالشرط الصريح على ما كان صيغة عمومته بكونه منكرة في سياق النفي أو جمعا معروفا أو مضافا ونحوهما (النوع الثامن والعشرون) أنه يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول على اسم الجنس المعروف باللام لكثرة استعماله في المعهود فتصير دلالة أضعف على خلاف معروفي هذا وفي الذي قبله

وأمّا المراجعات باعتبار المدلول فهي أنواع (النوع الاول) أنه يقدم ما كان مقررا للحكم الاصل والبراءة على ما كان ناقلا وقيل بالعكس واليه ذهب الجمهور واختار الاول الفخر الرازي والبيضاوي والحق ما ذهب

مبحث أنواع
الترجيح باعتبار
المدلول

اليه الجمهور (النوع الثاني) أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط فانه أرجح (النوع الثالث) انه يقدم المثبت على المنقى نقله امام الحرمين عن جمهور الفقهاء لان مع المثبت زيادة علم وقيل يقدم الثاني وقيل هما سواء واختاره في المستصفي (النوع الرابع) أنه يقدم ما يفيد سقوط الحد على ما يفيد لزومه (النوع الخامس) أنه يقدم ما كان حكمه أخف على ما كان حكمه أغلظ وقيل بالعكس (النوع السادس) أنه يقدم ما لا يتم به البلوى على ما يتم به (النوع السابع) أن يكون أحدهما موجبا للحكمين والآخر موجبا للحكم واحد فانه يقدم الموجب للحكمين لاشتماله على زيادة لم ينقلها الآخر (النوع الثامن) أنه يقدم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي لان الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من أهلية المكلف وقيل بالعكس لان التكليفي أكثر مشوبة وهي مقصودة للشارع (النوع التاسع) انه يقدم ما فيه تأسيس على ما فيه تأكيد **﴿واعلم﴾** أن المرجع في مثل هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق فيقدم ما كان عنده أرجح على غيره اذا تعارضت

مبحث أنواع
الترجيح بحسب
الامور الخارجة

﴿وأما المرجحات بحسب الأمور الخارجة﴾ فهي أنواع (النوع الاول) انه يقدم ما عضده دليل آخر على ما لم يعضده دليل آخر (النوع الثاني) أن يكون أحدهما اقولا والآخر فعلا فيقدم القول لان له صيغة والفعل لا صيغة له (النوع الثالث) انه يقدم ما كان فيه التصريح بالحكم على ما لم يكن كذلك كضرب الأمثال ونحوها فانها ترجح العبارة على الإشارة (النوع الرابع) أنه يقدم ما عمل عليه أكثر السلف على ما ليس كذلك لان الأكثر أولى باصالة الحق وفيه نظر لانه لا حجة في قول الأكثر ولا في عملهم فقد يكون الحق في كثير من المسائل مع الأقل ولهذا مدح الله القلة في غير موضع من كتابه (النوع الخامس) أن يكون أحدهما موافقا لعمل الخلفاء الاربعة دون الآخر فانه يقدم الموافق وفيه نظر (النوع السادس) أن يكون أحدهما توارثه أهل الحرمين دون الآخر وفيه نظر (النوع السابع) أن يكون أحدهما موافقا لعمل أهل المدينة وفيه نظر أيضا (النوع الثامن) أن يكون أحدهما موافقا للقياس دون الآخر فانه يقدم الموافق (النوع التاسع) أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن دون الآخر فانه يقدم (النوع العاشر) أنه يقدم ما فسر الراوي له بقوله أو فعله على ما لم يكن كذلك وقد ذكر بعض أهل الأصول مرجحات في هذا القسم زائدة على ما ذكرناه من أنواع المقدمة لأنها أعم وأصلح ومن أعظم ما يحتاج الى المرجحات الخارجة اذا تعارض عمومها بين عموم وخصوص من وجه وذلك كقوله تعالى (وأن تجمعوا بين الأختين) مع قوله (أو ما ملكت أيمانكم) فان الأولى خاصة في الأختين عامة في الجمع بين الأختين في الملك أو بهقدا النكاح والثانية عامة في الأختين وغيرهما خاصة في ملك اليمين وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها» مع نهيه عن الصلاة في الأوقات المسكرة وههنا فالاول عام في الأوقات خاص في الصلاة المقضية والثاني عام في الصلاة خاص في الأوقات فان علم المتقدم من العمومين والمتأخر منهما كان المتأخر ناسخا عندهم يقول إن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وأما من لا يقول ذلك فانه يعمل بالترجيح بينهما وإن لم يعلم المتقدم منهما من المتأخر وجب الرجوع الى الترجيح على القولين جميعا بالمرجحات المقدمة واذا استويا اسنادا ومتناودا لدلالة ترجع الى المرجحات الخارجة وان لم يوجد مرجح خارجي وتعارض من كل وجه فعلى الخلاف المتقدم هل يختار المجتهد في العمل بأحدهما أو يطرحهما ويرجع الى دليل آخران وجد أولى البراءة الأصلية ونقل سليم الرازي عن أبي حنيفة انه يقدم الخبر الذي فيه ذكر الوقت ولا وجه لذلك **﴿قال ابن دقيق العيد﴾** هذه المسئلة من مشكلات الأصول والختار عند المتأخرين الوقف لا الترجيح يقوم على أحد اللفظين بالنسبة الى الآخر وكأن مرادهم الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجة عن مدلول العموم ثم حكى عن الفاضل أبي سعيد محمد بن يحيى أنه ينظر فيما كان

دخل أحد هما تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص وكذلك إذا كان أحدهما مقصودا بالعموم ترجح على ما
 كان عموما اتفاقا * قال الزركشي في البحر وهذا هو اللائق بتصريف الشافعي في أحاديث النهي عن الصلاة في
 الاوقات المكروهة فانه قال لما دخلها بالتخصيص بالاجماع في صلاة الجنائز ضعفت دلالتها فقدم عليها أحاديث
 المقضية وتخصيص المسجد وغيرهما وكذلك نقول دلالة (وأن تجمعوا بين الاختين) على تحريم الجمع مطلقا في النكاح
 والمكث أولى من دلالة الآية الثانية على جواز الجمع في ملك اليمين لان هذه الآية ماسية ببيان حكم الجمع
 * وأما الترجيح بين الاقيسة فلا خلاف أنه لا يكون بين ما هو معلوم منها وأما ما كان مظنونا فذهب الجمهور الى أنه
 يثبت الترجيح بينها وحكي امام الحرمين عن القاضي انه ليس في الاقيسة المظنونة ترجيح وإنما المظنون على حسب
 الاتفاق قال امام الحرمين وبناء على أصله أنه ليس في محال المظنون مطلوب وإذا لم يكن فيها مطلوب فلا طريق
 على التعيين وإنما المظنون على حسب الوفاق قال امام الحرمين وهذه حقوة عظيمة ثم ألزمه القول بأنه لا أصل
 للاجتهاد * قال الزركشي والحق ان القاضي لم يرد ما حكاه عنه وقد عقد فصولا في التقرير في تقديم بعض العمل
 على بعض فعلم أنه ليس يعني انكار الترجيح فيها وإنما مراده انه لا يقدم نوع على نوع على الإطلاق بل ينبغي أن
 يرد الامر في ذلك الى ما يظن المجتهد دراجعا والمظنون تحتلف فانه قد يتفق في أحاد النوع القوي شيء يتاخر عن
 النوع الضعيف انتهى * والترجح بين الاقيسة يكون على أنواع (النوع الاول) بحسب العلة (النوع
 الثاني) بحسب الدليل الدال على وجود العلة (النوع الثالث) بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم
 (النوع الرابع) بحسب دليل الحكم (النوع الخامس) بحسب كيفية الحكم (النوع السادس) بحسب
 الامور الخارجة (النوع السابع) بحسب الفرع *
 * وأما الترجيح بينها بحسب العلة فهو وأقسام (الاول) أنه يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة
 الحكمة على القياس المعلل بنفس العلة للاجتماع بين أهل القياس على صحة التعليل بالمظنة فيرجح التعليل بالسفر
 الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة (القسم الثاني) أنه يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف
 العدمي لان العدم لا يكون علة الا اذا علم اشتماله على الحكمة (القسم الثالث) أنه يرجح المعلل بحكمة بالوصف
 العدمي على المعلل بحكمة بالشرعي لان التعليل بالعدم يستدعي كونه مناسبا للحكم والشرعي لا يكون
 علة الا بمعنى الأمانة والتعليل بالمناسب أولى من التعليل بالأمانة هكذا قال صاحب المنهاج واختاره وذكر امام
 الحرمين الجويني في هذا احتمالين (القسم الرابع) أنه يرجح المعلل بالحكم الشرعي على غيره (القسم الخامس) أنه
 يرجح المعلل بالمتعدية على المعلل بالقاصرة قاله القاضي والاستاذ أبو منصور وابن برهان قال امام الحرمين وهو
 المشهور فانه أكثر فائدة وقال الاستاذ أبو اسحق انها ترجح القاصرة لانها متعدي بالوصف ورسمه في المستصفي
 (القسم السادس) انها ترجح العلة المتعدية التي فروعها أكثر على العلة المتعدية التي فروعها أقل لكثرة الفائدة قاله
 الاستاذ أبو منصور ورفع صاحب المنحول وكلام امام الحرمين يقتضي انه لا ترجح بذلك (القسم السابع) أنها
 ترجح العمل البسيطة على العمل المركبة كذا قال الجدليون وأكثر الأصوليين اذ يحتمل في العمل المركبة أن تكون
 العلة فيها هي بعض الاجزاء لا كلها وأيضا البسيطة أكثر فروعا وفوائدها وتقل فيها الاجتهاد فيقل الغلط على ما في
 المركبة من الخلاف في جواز التعليل بها كما تقدم وقال جماعة المركبة أرجح قال القاضي في مختصر التقرير
 ولعله الصحيح وقال امام الحرمين ان هذا المسلك باطل عند المحققين (القسم الثامن) أنها ترجح العلة القليلة
 الاوصاف على العلة الكثيرة الاوصاف لان الوصف الزائد لا أثر له في الحكم ولان كثرة الاوصاف يقل فيها
 التفرع * قيل وهو مجمع على هذا المرجح بين المحققين من الأصوليين اذا كانت القليلة الاوصاف داخل تحت

مبحث الترجيح
 بين الاقيسة

مطلب تنوع
 الترجيح بين
 الاقيسة الى سبعة
 أنواع

مبحث أقسام
 الترجيح بين
 الاقيسة بحسب
 العلة

الكثيرة الأوصاف فإن كانت غير داخلية مثل أن يكون أوصاف إحداهما غير أوصاف الأخرى فاختل في ذلك
فقل ترجح القليلة الأوصاف وقيل الكثيرة الأوصاف (القسم التاسع) أنه يرجح الوصف الوجودي على
العدمي وكذا الوصف المشتمل على وجودين على الوصف المشتمل على وجودي وعدمي كذا في الحصول (القسم
العاشر) أنها ترجح العلة المحبوسة (١) على الحكمية وقيل بالعكس (القسم الحادي عشر) أنها ترجح العلة التي
مقدماتها قليلة على العلة التي مقدماتها كثيرة لأن صدق الأولى وغلبة الظن بها أكثر من الأخرى وقيل بالعكس
وقيل هما سواء (القسم الثاني عشر) أنها ترجح العلة المشتملة على صفة ذاتية على العلة المشتملة على صفة حكمية
وقيل بالعكس ورجحه ابن السمعاني (القسم الرابع عشر) أنها ترجح العلة الموجبة للحكم على العلة المنقضية
للتسوية بين حكم وحكم للاجماع على جواز التعليل بالأولى بخلاف الثانية ففيها خلاف وقال أبو سهل الصعوكي إن
علة التسوية أولى لكثرة الشبه فيها *

وَأما الترجيح بحسب الدليل الدال على وجود العلة فهو على أقسام (القسم الأول) أنها تقدم العلة المعلومة
سواء كان العلم بوجودها بدليها أو ضروريا على العلة التي ثبت وجودها بالنظر والاستدلال كذا قال جماعة وذهب
الأكثرون إلى أنه لا يجري الترجيح بين العلتين المعلومتين إذا كانت إحداهما معلومة بالبديهة والأخرى بالنظر
والاستدلال (القسم الثاني) أنها ترجح العلة التي وجودها بدليها على العلة التي وجودها أجلي وأظهر عند العقل
فهو أرجح مما لم يكن كذلك *

وَأما الترجيح بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم فهو على أقسام (القسم الأول) أنها ترجح العلة
التي ثبت علمها بالدليل القاطع على العلة التي لم يثبت علمها بدليل قاطع وخالف في ذلك صاحب الحصول ولا وجه
لخلافه (القسم الثاني) أنها ترجح العلة التي ثبت علمها بدليل ظاهر على العلة التي ثبت علمها بغيره من الأدلة التي
ليست بنص ولا ظاهر (القسم الثالث) أنها ترجح العلة التي ثبت علمها بالمناسبة على العلة التي ثبت علمها بالشبه
والدوران لقوة المناسبة واستقلالها بآثار العلية وقيل بالعكس ولا وجه له (القسم الرابع) أنها ترجح العلة الثابتة
عليها بالمناسبة على العلة الثابتة عليها بالسبر وقيل بالعكس قيل وليس هذا الخلاف في السبر المقطوع فإن العمل
به متعين لوجوب تقديم المقطوع على المظنون بل الخلاف في السبر المظنون (القسم الخامس) أنه ترجح ما كان
من المناسبة ثابتا بالضرر ورة الدينونة على الضرر ورة الدينونة (القسم السابع) أنه يقدم ما كان من المناسبة معتبرا
نوعه في نوع الحكم على ما كان منها معتبرا نوعه في جنس الحكم وعلى ما كان منها معتبرا جنسه في نوع الحكم
وعلى ما كان منها معتبرا جنسه في جنس الحكم ثم يقدم المعتبر نوعه في جنس الحكم والمعتبر جنسه في نوع
الحكم على المعتبر جنسه في جنس الحكم قال الهندي الأظهر تقديم المعتبر نوعه في جنس الحكم على علة (القسم
الثامن) أنها تقدم العلة الثابتة عليها بالدوران على الثابتة عليها بالسبر وما بعده وقيل بالعكس (القسم التاسع) أنها
تقدم العلة الثابتة عليها بالشبه على العلة الثابتة عليها بالضرر ورة قال البيضاوي وكذا ترجح على العلة الثابتة عليها
بالإيماء وادعى في الحصول اتفاق الجمهور على أن ما ثبت علمه بالإيماء أرجح على ما ثبت علمه بالوجوه العقلية من
المناسبة والدوران والسبر وهو ظاهر كلام إمام الحرمين في البرهان قال الصفي الهندي هذا ظاهر إن قلنا لا تشترط
المناسبة في الوصف الموماليه وإن قلنا تشترط فالظاهر ترجيح بعض الطرق العقلية عليها كالمناسبة لأنها تستعمل
بآثار العلية بخلاف الإيماء فإنه لا يستعمل بذلك بدونها (القسم الحادي عشر) أنها تقدم العلة الثابتة بنفي الفارق
على غيرها

مبحث أقسام
الترجيح بين
الاقبسية بحسب
الدليل الدال على
وجود العلة

مبحث أقسام
الترجيح بينها
بحسب الدليل
الدال على علية
الوصف للحكم

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

﴿مِنْهُمْ﴾

۱۲۷۶

(1) (2) (3) (4) (5) (6) (7) (8) (9) (10) (11) (12) (13) (14) (15) (16) (17) (18) (19) (20) (21) (22) (23) (24) (25) (26) (27) (28) (29) (30) (31) (32) (33) (34) (35) (36) (37) (38) (39) (40) (41) (42) (43) (44) (45) (46) (47) (48) (49) (50) (51) (52) (53) (54) (55) (56) (57) (58) (59) (60) (61) (62) (63) (64) (65) (66) (67) (68) (69) (70) (71) (72) (73) (74) (75) (76) (77) (78) (79) (80) (81) (82) (83) (84) (85) (86) (87) (88) (89) (90) (91) (92) (93) (94) (95) (96) (97) (98) (99) (100)

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840.

[illegible]

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥

﴿ انزلنا من السماء ماء فاصبح من الجبال نهار ﴾

[illegible]

١٢٠

الحمد لله الذي جعل في كتابه من الآيات والبراهين ما لا يحصى ولا يعد

[illegible]

(ה'תקנ"ח) יום חמישי כ"ב אלול תשס"ח

၂၀၁၁ ခုနှစ် (၂၀၁၁ ခုနှစ်) ခုနှစ် ခုနှစ် ခုနှစ် ခုနှစ်

١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠

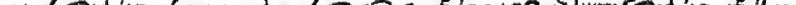
فان موافقة الممثلين في هذه المسألة هي موافقة الممثلين في هذه المسألة

[illegible]

١٠٨

()

[illegible]



(C) 1980 by The McGraw-Hill Companies, Inc.

[illegible]

[Handwritten musical notation]

[Handwritten musical notation]

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ।

[illegible]

Handwritten musical notation on a single staff.

(M.F.) 9078-9080

Handwritten musical notation on a single staff, featuring various notes and rests.

[illegible]

(34)

॥३॥
॥३॥

יתחנך ויגדל
 ויבין ויחזק
 ויחזק ויחזק

مستند
تاریخ
۱۳۰۲

۱۸۰۶
 ۱۸۰۷
 ۱۸۰۸

لکھنؤ ۱۲/۱۲/۱۹۲۲

צוה

على غاية العظمة عند الشاكر فان أولها وجوده ثم تكميل آلائه ثم إفاضة النعم عليه على اختلاف أنواعها فكيف يكون شكره عليها استنزاء وقد اعترض جماعة من المحققين على ما ذكره الأشعر في هذه المسئلة منهم ابن الهمام في تحريره فقال ولقد طال رواج هذه الجملة على تهاافتها يعني جملة الاستدلال والاعتراض ثم ذكر أن حكم المعتزلة بتعلق الوجوب والحرمة بالفعل قبل البعثة تابع لعقلية ما في الفعل فاذا عقل فيه حسن يلزم بترك ما هو فيه القبح كحسن شكر الممعم المستلزم تركه القبح الذي هو الكفران بالضرورة فقد أدرك العقل حكم الله الذي هو وجوب الشكر قطعا وإذا ثبت الوجوب بلا مرد لم يبق لنا حاجة في تعيين فائدة بل نقطع بشيئها في نفس الامر فلم عينها أولا ولو منعوا يعني الأشعرية أن تصاف الشكر بالحسن وأنصاف الكفران بالقبح لم تنصر مسئلة على التنزل معنى والمفروض أنها مسئلة على التنزل * ثم ذكر أن انفصال المعتزلة يدفع ضرر خوف العقاب انما يصح حاملا على العمل الذي يتحقق به الشكر وهو بعد العلم بوجوب الشكر بالطريق الموصلة اليه وهو محل النزاع * ثم قال وأما معارضتهم بأنه يشبه الاستنزاء فيقتضي منه المحجب * قال شارحه لغرضه وسخافته كيف يلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها انتهى * ومن كان مطلعا على مؤلفات المعتزلة لا يخفى عليه أنهم انما ذكروا هذا الدليل للاستدلال به على وجوب النظر فقالوا من رأى النعم التي هو فيها دقيقة وجليلة وتواتر أنواعها خشى أن لا يصانعا يحق له الشكر إذ وجوب شكر كل منعم ضروري ومن خشى ذلك خاف ملاما على الاخلال وتبعه على الاخلال ضرر عاجل والنظر كاشف للحيرة دافع لذلك الخوف فن أدخل بالنظر حسن في العقل ذمه وهو معنى الوجوب فاذا نظر زال ذلك الضرر فيلزمه فائدة الأمن من العقاب على التقديرين إيماناً يشكر وإيماناً يكشفه بالنظر أنه لا منعم فلا عقاب هذا حاصل كلامهم في الوجوب العقلي * وأما الوجوب الشرعي فلا نزاع فيه بينهم وقد صرح الكتاب العزيز بأمر العباد بشكر ربهم وصرح أيضا بأنه سبب في زيادة النعم والأدلة القرآنية والأدلة النبوية في هذا كثيرة جدا وحاصها فوز الشاكر بخير الدنيا والآخرة وفقنا الله تعالى لشكر نعمه ودفع عنا جميع نقمه * قال المؤلف رحمه الله تعالى هنا انتهى ما أردنا جملته بقلم مؤلفه المقتدر إلى نعم ربه الطالب منه مزيدها عليه ودوامها له محمد بن علي بن محمد الشوكاني غفر الله ذنوبه وكان الفراغ منه يوم الأربعاء لعله الرابع من شهر محرم سنة ١٢٣١ والحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه

يقول مصححه المضطر إلى لطف ربه الكريم السمردي * اسمعيل بن السيد ابراهيم

الخطيب الحسني السلفي الاسعدي *

جدا لك اللهم منت بارشاد الفحول * إلى منهاج حصول المأمول * ففازوا بتيسيرك لهم بمنتهى السؤل والأمل * وحازوا بتقريبك المسالك عليهم أجمع بين خلق العلم والعمل * وصلاة وسلاما على سيدنا محمد الذي أوتي جمع جوامع الكلم والحكم * المنحول المستصفي من نقابة أشرف قريش الذي حصلوا محصول المسكارم ومنخب الشيم * من جعل الله قوله وفعله أصلا يهزع إليهما خواص الناس * عند اختلاف الآراء واحتدام الباس * لتمييز هدى الله من وساوس الوسواس الخناس * وعلى آله وأصحابه الذين لم يألو واجهدا في التأسى به فلا لولا على غيره ولا عولوا * بل ولوا الأدبار عما خالف ما أصله لهم وما سألوا

* أما بعد * فان أرفع العلوم منارا وأعلاها مقدارا علم أصول الفقه الذي هو الوصلة لدرك ما تخذ الحلال والحرام والمرقاة لاستنباط الأحكام من كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام * والذريعة لفهم كلام المجتهدين الأئمة الأعلام * وكتاب ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من مدارك علم الأصول * تأليف الحافظ الامام عز المسلمين

والاسلام الذي شاع صيته وطار حتى ملا الاقطار صاحب نيسل الاوطار شرح منتقى الأخبار القاصي
 محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة ١٢٥٥ لم يوافق أحدهم * لا بعده ولا قبله * لا محتواه على أدلة أهل
 الفن على اختلاف مشاربهم * وتخليصه الحق من بين مخالب المتعصبين لمذاهبهم * غير طامع الا الى صريح الحق *
 ولا ملفت الا الى محض الصدق * مع جزالة عبارة * ورقة اشارة * وحسن ترتيب * وتتميز وتميز * هذا وقد
 بذلت جهد المستطيع في تصحيحه * ولم آل جهدا في تنقيحه * فكم من ليال سهرتها في الكشف عما دار في خلدي
 أن فيه سقطا أو ثغرا يفايحيل المعنى عن نهجه * وكأن من كتب قلبه بالقول ثم أوده وصلاح عوجه * حتى جاء والله
 الجدل كالدرة البيضاء النقية خاليا عما يشين * حاليا بما ين * ومع هذا كله فلا أبيعه على شرط البراءة من كل
 عيب ولا آمن على نفسي زيف البصر وكلال الفكر القاصيين على المرء بالغفلة عن بعض مهماته فاني كنت
 أجد أمانى في كل ملزمة من ملازمة من أوله الى آخره جملة وقفات تحتاج الى مراجعات * وراء ما كنت أصلحه في
 كل مرة من مرار القراءة فرجائي من المطالعين فيه أن يعذر في أن رأوا فيه شيئا محتلا ببعض معانيه * فاني والله
 أعلم قد كدلت في تصحيحه من المشاق * ما يدخل عادة تحت ما لا يطاق * لغاية سقم النسخة الأصلية التي جرى
 الطبع عليها ولم تكن بيدنا نسخة سواها ولعمري اطمئنان بالي اليها ألزمت نفسي بمقابلة كل ملزمة
 على قدرها من انحصر الأصل «حصول المأمول» لكون عباراته لا تخفى عن غالب الباعين عبارات
 الاصل حتى جاء بحيث لا يخالف الأصل الفرع الا فيما كانت من تصرفات صاحب
 الفرع الظاهرة فرجائي من الله عز وجل بعد هذا أن لا يجسد المطالع فيه إلا
 ما همون أمره ويسهل * وكان تمام طبعه وكما كان ينهه على هذا الشكل
 والوضع الذي هو أحسن ما أنت راء بمطبعة السعادة بجوار
 محافظة مصر في العشر الأول من رمضان المبارك سنة
 ١٣٢٧ والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
 سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين آمين



ع

CALL No. { ۲۹۶۶۳ } ACC. No. ۴۴۹۴

AUTHOR _____

TITLE کتاب ارشاد الفحول

| | | | |
|--|--|--|--|
| | | | |
|--|--|--|--|



MAULANA AZAD LIBRARY
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.

